أفلاطون

تأليف

د. أحمد فؤاد الأهواني

الكتاب: أفلاطون.

الكاتب: د. أحمد فؤاد الأهواني.

الطبعة: ٢٠٢٢

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم –
الجيزة - جمهورية مصر العربية
هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥
فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

http://www. bookapa.com **E-mail: info@bookapa.com**

دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر

الأهواني ، أحمد فؤاد.
أفلاطون/ أحمد فؤاد الأهواني.
– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.
٢٤٠ ص، ١٨*٢١ سم.
الترقيم الدولى: ٣ – ٥٤٦ – ٩٩١ – ٩٧٧– ٩٧٨
أ – العنوان رقم الإيداع : ١٣٨٠٢ / ٢٠٢٢

أفلاطون

وكالة الصحافة العربية
«ناشرون»

تمهيد

الفكر جوهر الإنسان وحقيقته، وبه يتميز عن الحيوان، وبفنونه وألوانه يرتفع الفرد على الفرد، وتسمو الأمة على غيرها من الأمم. وألوان الفكر كثيرة تبدأ من الحس، وترتفع مع إجماع ما يكسبه المرء بالحس إلى التجربة. وتسمو مع تهذيب التجربة إلى الفن، ثم يجرد الفن في علوم نظرية هي أصول الفنون المختلفة. وأخيرًا يحلق الفكر في عالم الفلسفة وهي أشرف العلوم. وقد بين أرسطو في أول كتاب "ما بعد الطبيعة" هذا التدرج الطبيعي في تاريخ الإنسانية من الحس والتجربة إلى الفن والعلم ثم إلى الفلسفة، وهو تدرج يتفق مع رقي الفكر. ونشأة الفرد من الطفولة إلى الرجولة إلى الكهولة. ولا تزال الفلسفة حتى اليوم أعلى من العلم، فهي التي تهديه وتنير له الطريق، ولا يزال أمل العالم بعد أن يستكمل علمه أن يصبح فيلسوفًا.

وأفلاطون هو أنبغ نوابغ الفكر، وأول الفلاسفة، وأشهر الحكماء، وهو أول من أنشأ المدارس الفلسفية العظيمة فكانت الأكاديمية إحدى مدارس أربعة أثرت أعظم الأثر في الحضارة القديمة، وهذه المدارس الأربعة هي الأكاديمية والمشائية والرواقية والأبيقورية، وقد ظلت مدرسته قائمة في أثينا حيث أنشأها تسعة قرون حتى أغلق الإمبراطور جستنيان أبوابها وطرد فلاسفتها. ثم استمرت الأفلاطونية مؤثرة في الفكر حتى الوقت الحاضر. وقد قيل إن الفلسفة نبتت على يديه، واكتملت في حياته، وما سائر الكتب الفلسفية بعد ذلك إلا شروح على مؤلفاته، وهوامش في أسفل صفحاته[١].

وجدير بمن كانت هذه منزلته أن نتوج بالحديث عنه نوابغ الفكر في الغرب والشرق على السواء. لأنه ضرب في كل فن. وطرق كل باب. وبحث في كل علم. وأرسى قواعد الفلسفة. وشيد قوائم العلم. وهو أول من كتب في المدينة الفاضلة. وأول من حاول

(1) Schuhl, L'Euvre de Platon, p. 5.

إصلاح المجتمع بتطبيق الفلسفة على السياسة. وأول من حلل النظم الاجتماعية وعرف طبائعها.

والإجماع منعقد على أن الحضارة الغربية ثمرة الأفلاطونية. فقد تسربت إلى المسيحية وصبغتها بالمثالية. وقعدت قواعدها. وتسلمها جاليليو فوضع علم الفلك الحديث. وسار العلم منذ ذلك التاريخ حتى اليوم على سنة التفسير الرياضي الذي ذهب إليه أفلاطون[١].

وتسربت الأفلاطونية إلى الحضارة الإسلامية. واتجهت في أول أمرها وجهة أفلاطونية قوية تبدو في الكندي وفي الفارابي صاحب الجمع بين رأي الحكيمين والذي كتب في المدينة الفاضلة متأثرًا بخطى صاحب الأكاديمية. واليوم تجد الأفلاطونية شائعة بين الناطقين بالضاد. فنحن نقرأ عن الحب الأفلاطوني. والبحث الأكاديمي. والتفكير المثالي، وغير ذلك مما يجري على كل لسان ويعرفه كل مثقف. ولكنه قد لا يعرف ما وراء ذلك في فلسفة تنادي بهذا الغرب من الحب. أو هذا اللون من البحث. أو هذا اللون في التفكير.

هذا إلى أن أفلاطون أول من حارب المادية، حتى قضى عليها بقوة جدله وعظمة فلسفته وتأييده القول بالعناية الإلهية.

أحمد فؤاد الأهواني

---

(١) انظر في أثر فلسفة أفلاطون مثلا

Jaeger، Paideia - II، pp. 77-78.

Bluck، Plato's Thought، pp. 9-12.

ويقول برتراند رسل في كتابه تاريخ الفلسفة الغربية: "أفلاطون، وأرسطو هما أعمق الفلاسفة أثرًا قديمًا ووسيطا وحديثًا. وأفلاطون أعلى أثرًا من أرسطو في العصور التي جاءت بعدهما..." ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف، ١٩٥٤، الجزء الأول، ص ١٧٦.

السيرة

١ - حياته

ولد أفلاطون في شهر مايو سنة ٤٢٧[١] قبل الميلاد. وعاش حتى بلغ الثمانين[٢] وتوفي سنة ٣٤٧، وكان مولده في جزيرة قريبة من شاطئ أنتيكا لا تبعد كثيرًا عن أثينا تسمى إيجينا "Aegena" حيث استمر فيها مؤقتًا أبوه أرسطون[٣].

ويزعم قدماء الرواة أن اسمه كان في الأصل أرسطو قليس "Iristokles" ثم لقب بعد ذلك بلقب اشتهر به هو أفلاطون أي: عريض الجبهة، أو الأكتاف، أو الصدر. أو الفكر والأسلوب. وهذا الاضطراب في تحديد الصفة الجسمية يدل على أن المؤرخين ابتدعوا الرواية، هذا إلى أن اسم أفلاطون كان من الأسماء الشائعة في أثينا[٤]. حقًا يتحدث أوليمبودورسعن عدة تماثيل نصفية لأفلاطون

---

(١) هناك خلاف كبير حول مولده، فهو سنة ٤٢٧، أو ٤٢٨، أو ٢٩٤، بل قبل ذلك. وكذلك في الشهر فهو مايو أو يونيو، ويرجع هذا الحساب إلى أبوللودوريس أو إلى إرسستينس وكلاهما من المؤرخين الإسكندرانيين (انظر برنت- تيلور- بلاك- فيلد- وغيرهم).

(٢) يذهب بعض المؤرخين إلى أنه عاش إحدى وثمانين سنة. وقد نقل القفطي هذه الرواية قال: "يقال إنه عاش إحدى وثمانين سنة". ويعلق القفطي فيما بعد على سيرة أفلاطون التي ذكرها الرواة فقال: "ويونان يبالغون في أفلاطون ويعظمونه ويقولون: كان مولده إليها وكان طالعه جليلاً" ويحكون في ذلك حكايات هي بالأسماء أشبه فأضربت عن ذكرها".

(٣)مصادر حياة سقراط بحسب ما أوردها "فيلد" خي سبيسبيوس ابن أخت أفلاطون،وهرمودورس تلميذ أفلاطون وقد كتب كتابًا عن السقراطيين نقل عنه ديوجينس لا يرتوس ثم سيلقيوس وخطابات أفلاطون وبخاصة الخطاب السابع. ثم أبرليوس عاش في القرن الثاني بعد الميلاد. ثم ديوجيتس لايرتوس صاحب كتاب "أخبار الفلاسفة"، والذي عاش في القرن الثاني بعد الميلاد. ثم أولمبيوس دورس في القرن السادس- وهناك شذرات نجدها عند شيشرون، وفلوطارخس، وإيليان، واثينايوس. وأوثق هذه المصادر ديوجينس، ولكنه متأخر.

(4) Field ،Pl. and his Con. p. 4.

تؤيد صفته الجسمية وهي أنه عريض الصدر، غير أن هذا المؤرخ من عصر متأخر، وقد تكون التماثيل من خيال الفنان[١].

وهو من ناحية الوالدين شريف النسب، فأبوه أرسطون ينحدر من صلب قودرس آخر ملوك أثينا الأقدمين والذي حقق النصر لشعبه على الدوريين وهزمهم في القرن الحادي عشر قبل الميلاد، ويزعمون أنه من نسل الإله بوزيدون. أما أمه "فاريقطيوني" فهي من أسرة حكام أثينا ومشرعيها وتمت بالصلة إلى صولون المشهور. وكان أفلاطون يعتز بنسبه فسجله في محاوراته، فعرفنا الشيء الكثير عن آبائه من هذا الطريق، وأفلاطون أصغر إخوته، ولما توفي أبوه وكان طفلاً تزوجت أمه أحد أقربائها ويسمى فيريلامس الذي كان صديق بركليس فأنجبت منه أنطيفون الذي يظهر في محاورة بارمنيدس وينصرف عن الفلسفة إلى الخيل والفروسية. وقد كتب أفلاطون محاورة باسم جده لأمه كويتياس، كما يظهر أخواه غلوكون وأدمانتوس في الجمهورية. وكانت لأفلاطون أخت تسمى فوطوني خلف ابنها سبيسيبوس خاله في رئاسة الأكاديمية. ويحدثنا أفلاطون كذلك عن خاله خرميدس وخصص له محاورة باسمه، وعن كريتياس ابن عمه (ابن عم أمه) وابن عم خرميدس وهو غير كريتياس الجد الذي يظهر في محاورة طيماوس، وكان خرميدس وكريتياس من جملة الطغاة الثلاثين الذين حكموا أثينا بعد نهاية الحرب البلوبونوزية سنة ٤٠٤ ق. م. ولم يذكر أفلاطون أسرته افتخارًا أو عبثًا، فقد عاش طيلة حياته مؤمنًا بأن صلاح الدولة في اقتران الفلسفة بالسياسة واتصاف الحاكم بالحكمة. وقد نشأ في بيت من الحكام، وكان أجداده من الملوك

---

(١) انظر مناقشة هذه المسألة في

Field ‹Pl. and his Con. p. 26.

والتمثال النصف الذي نشر فيلد صورته قد اكتشفه بولسن ونشر عنه مقالاً في مجلة "الدراسات الإغريقية". وليس من المؤكد أن التمثال لأفلاطون.

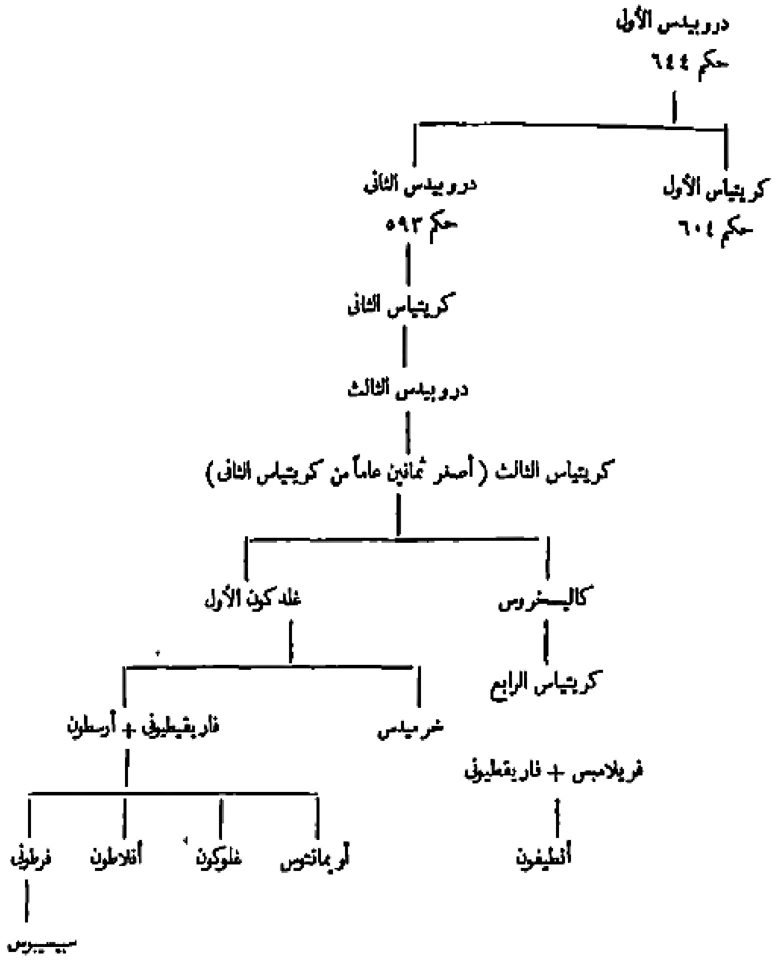
والمشرعين، فلا غرابة أن ينسج على منواله، ولكنه أضاف إلى السياسة المأثورة شيئًا جديدًا هو الفلسفة. وينبغي أن يستقر في بالنا من أول الأمر أنأفلاطون لم يكن من الفلاسفة الذين كانوا يعيشون في برج عاجي، أو يفهمون الفلسفة على أنها البحث عن الحقائق الميتافيزيقية المجردة بصرف النظر عن صلتها بالحياة العملية. ونحن ذاكرون شجرة نسبه نقلاً عن برنت[١]، ليستفيد منها من يقرأ المحاورات.

ومع أن الرواة يمرون في صمت على طفولة أفلاطون، إلا أننا نستطيع أن نتصور أنه تعلم كغيره من صبيان الإغريق القراءة والكتابة، وحفظ شعر هوميروس، ومبادئ الحساب والهندسة والموسيقى، وأنه تعلم الغناء والعزف على القيثارة، وكذلك الألعاب الرياضية أو "الجمناستيك"، وهي ألعاب تشبه إلى حد كبير الألعاب السويدية المنتشرة في مدارسنا الآن، وهي أقرب إلى الرقص الإيقاعي[٢].

(1) Burnet, Gr. Phil, Thales to Plato, p. 351.

(2) Adam Fox, Plato for Pleasure, p. 3.

شجرة أفلاطون



ويقال إنه هوى من الفنون الجميلة ومارس في صباه النقش والتصوير والنحت وقرض الشعر وكتابة التمثيليات. فهو في كثير من محاوراته يستعمل لغة الفنانين واصطلاحاتهم وينقده نقد الخبير(١). ويروي القدماء أنه حين قابل سقراط أحرق التمثيليات التيكان قد كتبها وانقطع منذ ذلك الحين إلى الفلسفة(٢) ونقل القفطي هذه القصة فقال في أخبار الحكماء: "وكان أفلاطون في قديم يميل إلى الشعر وأخذ منه بحظ متوافر، ثم حضر مجلس سقراط فرآه يذم الشعر وأهله فتركه عند ذلك أفلاطون ثم انتقل إلى قول فيثاغورس في الأشياء المعقولة"، وليس بغريب أن يكون أفلاطون شاعرًا، لأن الصورة الفنية للمحاورات لا يمكن أن تصدر إلا عن فنان مطبوع وشاعر أصيل بلغ من شاعريته وأصالته أن أحدًا حتى اليوم لم يستطع مجاراة هذه المحاورات، وليس ببعيد أن يهجر الكاتب الشعرفقد قرض طه حسين ومصطفي عبد الرازق وأحمد حسن الزيات الشعر في صباهم، ثم عدلوا عنه إلى النثر الأدبي الذي يفوح منه عبير الشعر.

واشتغل من سن الثامنة عشرة حتى الثالثة والعشرين بالخدمة العسكرية كغيره من أشراف أثينا ذوي المنزلة والثروة، فتعلم الفروسية وفنون القتال. ويُروى أنه اشترك في الحرب ثلاث مرات مع تناجارا، ومع كورنثة، وفي موقعة ديليوم حيث ظفر بوسام الشجاعة.

واتصل في شبابه بأحد أتباع هرقليطس يسمى أقراطيلوس فتعلم منه المذهب الهرقليطي، وفهمه على أنه "التغير المتصل". وقد خلد اسم أقراطيلوس في المحاورة المعروفة بهذا الاسم، وفيها ناقش المذهب ونقده من جهة أن المحسوسات المتغيرة

---

(1) Schuhl, Platon at l'art de son temps, p. X-XII.

(٢) يرفض فيلد الرواية القائلة بأن أفلاطون حرق تمثيلياته، ولو أنه يرجح قرضه الشعر انظر Field, Placo and his Cont. p. 5.

ليست موضوع العلم والمعرفة. ويزعم أوليمبودورس المؤرخ القديم أن أفلاطون اتصل بأقراطيلوس بعد اتصاله بسقراط، وليس هذا مؤكدًا.

وأهم شخصية أثرت في تفكير أفلاطون هو سقراط. ويذهب هرمودورس أنه لم يتصل به إلا في العشرين من عمره. ولكن أفلاطون وهو ابن أخت خرميدس[١] لابد أنه عرف سقراط منذ أن وعي، ولكن ليس من الضروري أنه كان من جملة أتباعه[٢]. وقد تركنا أفلاطون في ظلام دامس حين أغفل ذكر نفسه في المحاورات، ذلك أنه لم يذكر نفسه إلا مرتين، الأولى في محاورة الدفاع ليحث سقراط مع بعض أصدقائه على قبول دفع الغرامة، والثانية في محاورة فيدون حيث يعتذر عن عدم حضوره لمرضه.

وكان أفلاطون من جملة أصحاب سقراط وأصدقائه، لأن سقراط لم يكن صاحب مدرسة بالمعنى المفهوم من كلمة "مدرسة". وقد بين لنا أفلاطون مدى علاقته بأستاذه في الخطاب السابع الذي أرسله إلى أعوان ديون في أواخر حياته، وهو يصف لنا في ذلك الخطاب طرفًا من حياته الأولى، قال: "حين كنت شابًا توقعت كما يتوقع في الغالب الشباب أن أشارك في الحياة العامة للمدينة عندما أبلغ الرشد. وقد شهدت من التطورات في الموقف السياسي السخط العام على الدستور القائم. ثم حدث تغيير أدى إلى استيلاء واحد وخمسين شخصًا على السلطة، بقي عشرة منهم في أثينا، وأحد عشر في بيرايوس، ولم تقف سلطتهم على مباشرة الحال في الأسواق فقط بل على العناية بجميع شئون المدينة كذلك. أما الثلاثون الآخرون فكانت لهم على الجميع سلطة مطلقة، وكان منهم بعض

---

(١) انظر افتتاح محاورة خرميدس حيث نرى أن سقراط كان وثيق الصلة بخرميدس عام ٤٣١.

(٢) انظر

Bumet, p. 209, Taylor, p. 3.

أقربائي وأصدقائي فدعوني إلى الاشتراك معهم باعتبار أن هذه الأعمال من جملة ما يشتغل به أمثالي... ولكني تبينت بعد قليل أن مسلكهم يجعل الدستور القديم بالنسبة إلى حكمهم ذهبيًا. هذا إلى أنهم أرسلوا صديقي القديم سقراط الذي لا أتردد في القول بأنه أعدل رجل في عصره... للقبض على مواطن في المدينة... فلما رأيت جميع هذه الأحداث وغيرها من الجرائم التي لا يمكن غض النظر عنها اشمأزت نفسي وانسحبت من شرور ذلك الزمان". ويذكر أفلاطون بعد ذلك كيف رغب بعد سقوط حكومة الثلاثين في المشاركة في السياسة والحياة العامة لولا أن عمل بعض الحكام على تقديم: "سقراط صديقي وصاحبي إلى المحاكمة باتهام من أفظع الاتهامات وأبعدها عن الانطباق على سقراط، إذ حوكم بتهمة الإلحاد، وحكم عليه بالموت، ونفذ الحكم فيه".

يصور لنا أفلاطون الأحوال السياسية التي ساءت في تلك الأيام وموقفه منها، واشمئزاز نفسه من مفاسدها، سواء من جهة الحكام أو من جهة القوانين والتقاليد ولم تكن الحال في أثينا أحسن من غيرها من المدن فجميعها في الفساد سواء، ولذلك فهو يقول: "لن يخلص الجنس البشري من متاعبه إلا بأن يستولي المشتغلون اشتغالاً حقيقيًا بالفلسفة على السلطان السياسي أو بأن يصبح أصحاب السلطان في المدن فلاسفة حقيقيين". وهذا هو المحور الذي دارت عليه فلسفة أفلاطون وهو العمود الفقري في مدينته الفاضلة نعني: الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم.

ويصور لنا بعد ذلك صداقته لسقراط، وصلته به، وتأثير محاكمته في انصرافه عن السياسة إلى الفلسفة. ومن الواضح أن التهمة التي أُلصقت بسقراط لم تكن صحيحة، وأنه كان يستطيع أن يحسن الدفاع عن نفسه، وأن يدفع الغرامة، وأن يهرب من السجن، ولكنه لم يفعل شيئًا من ذلك، إذ كان ينبغي أن يموت لأنه

كان فيلسوفًا، ولم يكن للفلاسفة مكان في المدينة[1]. وأين المفر؟ إما أن يهرب الفيلسوف من المدينة وجميع المدن في الشرور سواء، وإما أن يؤثر العزلة الفلسفية ويعيش في برج عاجي، وهذا شيء لا يتفق مع روح سقراط الذي انقطع في حياته لإصلاح الأخلاق والسياسة، ولم يكن سقراط صاحب مذهب معين يعلمه بل صاحب منهج هو التهكم والتوليد، وقد عزا إليه أرسطو أنه صاحب الحد الكلي ومنهج الاستقراء، ونحن نرى من المحاورات أنه كان يسعى إلى تعريف الفضائل المختلفة كالعدالة والشجاعة والعفة وغيرها، غير أنه لم يصل إلى نتيجة نهائية، وهذا ما يميز المحاورات السقراطية عن الأفلاطونية.

وفي أول "فيدون" يذكر أفلاطون بضعة عشر نفرًا ممن حضروا يوم إعدام سقراط، وهم خاصة تلاميذه أو حلقته، ومعظمهم من الأجانب عن أثينا، ومنهم إقليدس الميجاري. ومن هؤلاء الأصحاب من أنشأ مدارس أخلاقية فيما بعد مثل أنتستينس وأرستيبوس، واتجهت وجهة أخلاقية محضة. وكان من بينهم سياسي رقيبيس وفيدوناس وهم فيثاغوريون وتلاميذ فيلولاوس المشهور. وعن هذا الطريق اطلع أفلاطون على المذهب الفيثاغوري، قبل أن يرد من منهله الأصلي في جنوب إيطاليا. ولم يكد ينفذ حكم الإعدام في سقراط حتى هجر أفلاطون أثينا، وطاف في رحلات كثيرة للدرس والاطلاع.

رحل أفلاطون بعد موت سقراط إلى إقليدس في ميجارا ومكث عنده طويلاً. وكان إقليدس حامل لواء مذهب بارمنيدس وزينون في ميجارا بحسب رواية شيشرون. وفي محاورة ثيتاتوس يصور لنا أفلاطون كيف كان إقليدس يدون بعض مذكرات عن سقراط الذي أخذ عنه مذهبه في الخير، ثم جمع إقليدس بين الخير وبين الواحد على أساس الوجود في كل منهما، ولكن يبدو أن أفلاطون في

---

(1) Koyre, p. 99.

الجمهورية انتقد نظرية إقليدس في الخير، ويقوم هذا النقد على أن الخير ليس هو الوجود ولا العلم ولكنه علة الوجود والمعرفة(١)، ولسنا ندريعلى وجه التحديد كم مكث أفلاطون في ميجارا، وأكبر الظن أنه عاد قبل سنة **٣٩٥** إلى أثينا، وفي هذه الأثناء كتب محاوراته الأولى(٢)، ولو أن بعض الروايات تذهب إلى أنه كتبها في أواخر حياة سقراط، وهي رواية نستبعدها.

وقد تواترت الروايات على أنه رحل إلى مصر، فهذا شيشرون يذكر أنه زارها مما يدل على أن الرواية قديمة وأنها كانت متداولة في الأكاديمية بعد موت صاحبها بمائتي عام. ويذكر سترابون أنه زار المنزل الذي كان يعيش فيه أفلاطون في مصر، وذلك بعد ثلاثمائة عام من موته. ومما تذكر هذه الروايات اهتمام أفلاطون بمصر بوجه خاص، ومعرفته الشيء الكثير عنها، ووصفه لأمور تدل على الرؤية والمعاينة، مثل آثارها وفنونها، ونظم التعليم السائدة فيها، والعلوم التي اشتهرت بها وبخاصة الرياضة.

مكث أفلاطون زمنًا طويلاً في مليوبوليس قاعدة الديانة المصرية والحكمة المدخرة عند الكهنة، وكانت تقع على مقربة من منفيس، المعروفة اليوم بعين شمس، حيث كان يوجد معبد الشمس العظيم، وحيث كان يسكن الكهنة. وفي ذلك المكان الهادئ أرشد سترابون إلى البيت الذي كان يسكن فيه أفلاطون. ولقد تأثر تأثرًا عميقًا بتلك الحضارة حتى ليُحكى على لسان أحد الكهنة في محاورة طيماوس قائلاً لصولون: "أيها الإغريق إنما أنتم أطفال". وأُعجب أفلاطون باتصال التقاليد المستمرة على مر الزمان آلافًا من السنين، وبالنظم الدينية الثابتة التي كانت تحكي الحياة العقلية، وثبات الأساليب في الموسيقى والفنون. كانت

(1) Burnet, p. 292.

(2) Field, Plato and his Cont. p. 12.

على الحملة نظمًا ثابتة لا تتغير كتلك المثل التي نادى بها فيما بعد. وأُعجب كذلك بتوارث الحرف، وسمو الإدارة الحكومية، والتخصص الواضح في المهن، وتقسيم العمل الذي كان يختلف عن المألوف في أثينا من اشتغال المرء بكل شيء. وراقه كذلك نظام التعلم الإجباري، وهو يذكر في القوانين (٨١٨ ب) أن جميع المواطنين يجب أن يتعلموا العلم الرياضي أي الحساب والهندسة والفلك، وهذا التعلم الإجباري ممكن ما دام المصريون قد نجحوا في تعليمها للصبيان في المدارس، وله في ذلك طريقة عملية كانوا ينتهجونها في تعليم الكسور والقسمة. وليس ببعيد أن يكون أفلاطون قد تعلم اللغة المصرية القديمة ليطلع على هذه الأمور، أو أن بعض الكهنة كان يعرف اللغة الإغريقية فعرف منه ما يريد الاطلاع عليه. مهما يكن من شيء فهو يتحدث عن الآلهة المصرية حديث الخبير، فيصف الإله توت وإيزيس وغيرهما من الآلهة[1].

ثم رحل من مصر إلى قورينا في شمال أفريقية حيث لقي ثيودورس الرياضي، الذي ذكره أفلاطون في ثلاثة من محاوراته، وصوره صديقًا لبروتاجوراس.

وتوجه بعد ذلك إلى تارنتوم في جنوب إيطاليا، وكانت معقل الفيثاغوريين حيث لقي زعيم المدرسة الرياضي أرخيتاس. وكان أرخيتاس فيلسوفًا فيثاغوريًا، ورياضيًا عظيمًا، وسياسيًا محنكًا، وقائدًا عظيمًا، أكبر الظن أنه شغل في مدينته مركزًا شبيهًا بمركز بركليس في أثينا. وقد أحبه أهل مدينته حتى انتخبوه حاكما سبع مرات، وفاز في الحرب على جيرانه فرفع من قدر مدينته وحفظ لها كرامتها، ولزمه حسن الطالع حتى النهاية فغرق في البحر في زوبعة عاصفة ونجا بذلك من آلام الشيخوخة، ولا تحتاج شهرته إلى بيان، فهو أستاذ إيدوكس الرياضي المشهور

---

(١) انظر

Gomperr, vol. II, pp. 254, 258.

الذي التحق فيما بعد بالأكاديمية وكان من أبرز علمائها، وقد لعب أرخيتاس دورًا كبيرًا في تفكير أفلاطون، فرأى فيه الصورة العملية للحاكي الفيلسوف، وأخذ عن مدرسته بحسب رواية شيشرون كل ما يخرج عن مسائل السلوك والأخلاق، وهذه المسائل هي خلود النفس والرياضة بفروعها: العدد والهندسة والموسيقى (numeros et geometriam et lharmoniam). وهكذا أشبع أفلاطون رغبته في الاتصال بالفيثاغوريين والارتشاف من مناهل علومهم. وأكبر الظن أنه عن طريقهم عرف ديون الذي كانت سنه تبلغ في ذلك الحين حول العشرين[1].

ولكن الروايات القديمة تزعم أن العلة في ذهاب أفلاطون من إيطاليا الجنوبية إلى صقلية هي مشاهدة ما فيها من براكين. وكان ديونيسوسي طاغية سراقدسة قد أسس أقوى مدينة في العالم الإغريقي، وهناك اتصل أفلاطون بديون الشاب الذي كان ديونيسوس متزوجًا أخته، ونشأت بين ديون وأفلاطون علاقة قوية يصفها في الخطاب السابع بقوله: "أصبحت صديق ديون الذي كان شابًا في ذلك الحين، وأخذت أفضي إليه بما أعتقده وما تحتاج إليه الإنسانية، ونصحته أن يسلك طبقًا لهذه المبادئ. ولم أتصور قط أنني بذلك كنت أمهد لزوال الاستبداد في المستقبل... وكان ديون سريع القبول لهذه المبادئ، وعقد العزم على أن يحيا حياة تختلف عما كانت عليه الحياة في صقلية، وأن يؤثر الخير على اللذة أو الترف".

وغضب ديونيسيوس على أفلاطون فأمر به أن يُباع في أسواق العبيد، فاشتراه أصدقاؤه وأعادوه إلى أثينا. ويُروى في سبب هذا الغضب أن أفلاطون انتقد سياسة الطاغية وعرض به، ويقول فلوطارخس إن ديون وأصحابه جهزوا سفر أفلاطون على سفينة تحمل فوليس (Follis) سفير إسبرطة، ولكن

(1) Burnct, p. 211.

ديونيسيوس أسر إلى فوليس: إما أن يقتل أفلاطون في الطريق وإما أن يبيعه، فباعه في إيجبينا. ويضيف ديوجينس لايرتوس إلى هذه الرواية أن أنيقيرس (Annikeris) القوربنائي كان في إيجبينا فاشترى أفلاطون بثلاثين ميناي، ثم أرسله إلى أثينا.

وقيل إن أصدقاء أفلاطون جمعوا هذا المبلغ وأرسلوه إلى أنيقيرس فرفض أن يقبله، واشترى به البستان المجاور للأكاديمية(١).

كان ذلك عام ٣٨٧ وقد بلغ أفلاطون الأربعين، فأسس في أثينا أول وأقدم جامعة في العالم، وهي الأكاديمية التي ظل يشرف عليها عشرين عامًا، إلى أن دعي مرة أخرى للذهاب إلى صقلية عام ٣٦٧ ق. م.

ذلك أن ديونيسوس الأول كان قد توفي وتولى ابنه ديونيسوس الثاني الذي كان على الرغم من بلوغه الثامنة والعشرين قليل التجربة. وانتهز خاله ديون هذه الفرصة فدعا أفلاطون ليقوم بتعليمه وتحقيق الحلم الذي كان يراوده وهو أن يجعل الحاكم فيلسوفًا. وقبل أفلاطون الدعوة بعد تردد، أو كما يقول في الخطاب السابع: "خجلت من نفسي أن أبدو مجرد رجل ألفاظ لم يحقق أي عمل، وأن أبدو إلجانب ذلك مستعدًا للتضحية بصداقة ديون ومحبته وهو الذي كان بلا ريب في خطر ليس بالقليل". واستقبل الفيلسوف كما يروي فلوطارخس استقبالًا حافلًا وتحرقت قلوب أهل المدينة شوقًا إلى الفلسفة أملًا في إصلاح الأحوال، وفرشت أرض القصر بالرمال ليرسم عليها الرياضيون الأشكال الهندسية. ولا غرابة أن تكون الهندسة أول ما علمه أفلاطون لديونيسوس لأن الهندسة كانت

---

(١) انظر تفصيل هذه الروايات في بلوطارخس وديوچين لايرتوس، وتلخيصها في

Bluck, Plato's Life and Thought, pp. 27-29

وفي القفطي تفصيل هذه الروايات مع شيء من الخلط - والميناي عملة أثينية تساوي مائة درهم.

السبيل عنده إلى الفلسفة، وهو الذي كتب على باب الأكاديمية "من لم يكن مهندسًا فلا يدخل علينا". وأكبر الظن أن أفلاطون شرع يعلمه كذلك مبادئ القانون، وإعادة تنظيم المستعمرات الإغريقية التي عبثت بها الحرب مع قرطاجنة. غير أن ديونيسيوس رفض قبول أي مناقشات فلسفية أو تعلم في هذه الرحلة. هذا إلى أنأعداء ديونكانوا يدبرون المكايد له، وعلى رأسهم المؤرخ فيلستس (Philistus). فأدخلوا في روع ديونيسيوس أن ديون يريد أن يستحوذ على السلطة لنفسه بأن يقلب الحكم دستوريًا بتأثير أفلاطون وتعاليمه. ونجحت المؤامرات التي أثارت مخاوف الطاغية، فنفى ديون خارج صقلية وذلك بعد أربعة أشهر من وصول أفلاطون. وتوجه ديون إلى أثينا والتحق بالأكاديمية. ولم يعد أفلاطون آمنًا على نفسه فطلب العودة وأجابه ديونيسوس إلى طلبه.

وفي عام ٣٦٢ أرسل ديونيسوس إلى أفلاطون يدعوه إلى الحضور وحده بغير ديون، ووصف أفلاطون شعوره إزاء هذه الرحلة: لم يعد بعد شابًا، كما أن وقته وعنايته كان يشغلهما بأمور لا تسمح بهذا السفر، فضلًا عن أنه لم يكن يرتاح للبلاط أو يثق في ديونيسوس. ولكن ديون أقنعه بالسفر فرحل بصحبة ابن أخته سبيسيبوس. ولم تلبث العلاقات أن ساءت بين الفيلسوف والطاغية، إذ شرع ديونيسوس يعبث بأملاك ديون فباعها جميعًا. وثار الجند المرتزقة بسبب خفض أجورهم، واتهم ديون بالتآمر فحاول ديونيسوس القبض على أحد أعوانه لولا هربه واحتج أفلاطون على ذلك كله، ثم نقل خارج المدينة وعاش في منزل أرخديموس أسيرًا، وأصبح مهددًا بشغب الجند، فأرسل إلى أرخيتاس سرًا ينبئه بموقفه ويرجو تدخله في الأمر، فبعث إلى ديونيسوس بعثة توسطت في السماح لأفلاطون بالعودة. فكانت هذه خاتمة رحلاته والدليل القاطع على فشل أحلامه الفلسفية، فعدل عنها إلى القول بسيادة القانون لا بسلطان الفلسفة، ثم عدل

المدينة الفاضلة إلى "النواميس"، وهي أفضل مدينة تليها.

مهما يكن من شيء فقد جازف أفلاطون بنفسه، لما جبلت عليه نفسه من شجاعة ومحبة صادقة لأصدقائه، مع التفاني في تحقيق ما يعتقد أنه الحق والخير. وكان حاد الذكاء عميق الفكر، حسن الحديث، بارع النكتة. وكان محبًا للجمال، في أسلوبه، وفي زيه، وفي كل ما يختاره. ولم يكن زاهدًا كما لم يكن مسرفًا، فهو يحب الطعام والشراب والصحبة الحسنة. ولم يتزوج قط مع أنه عاش حتى الثمانين، ولعل ذلك يرجع لا إلى ضعف قواه الجنسية كما يزعم بعض المؤرخين، بل إلى عشقه الفلسفة وانقطاعه انقطاعًا تامًا لمسائلها، ومحاولة بلوغ الحق عن طريقها.

٢- مؤلفاته

وكيف السبيل إلى معرفة مذهب أفلاطون؟ قد يقول قائل إن الأمر في غاية البساطة، فقد ترك لنا كثيرًا من المؤلفات تسمى المحاورات، وليس علينا إلا أن ننظر فيها فنستخلص منها فلسفته. ولكن ليس الأمر بهذه البساطة، لأن المحاورات كانت أشبه باللهو الذي دفعه أفلاطون للجمهور، أما الفلسفة الحقة فلم يدونها قط، لأنها لا يمكن أن تدون. يقول في الخطاب السابع٣٤١: "إن حقائق الفلسفة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ كما يمكن في غيرها من الموضوعات، ذلك أنه بعد أن يتلقى المرء المعونة من مرشد في هذه الدراسات، وبعد الانقطاع بعض الوقت إلى صحبة ذلك المرشد، إذا ببريق من الفهم يضيء النفس... ولست أعتقد أن الكتب المؤلفة في هذا الباب تفيد الناس أي فائدة، اللهم إلا بالنسبة لعدد قليل ممن يستطيع أن يكشف الحق بنفسه". ونحن نجد في محاوراته مثل هذا التأكيد للانصراف عن كتابة الفلسفة أو تدوينها، فقد حدثنا سقراط في فيدروس أن الكتب هي مجرد معين للذاكرة.

لقد كان أفلاطون مخلصًا لأستاذه سقراط الذي أبى التدوين، وسائرًا على نهجه وقد ظل يعلم في الأكاديمية أربعين عامًا، وكان يلقي في أواخر حياته محاضرات في غاية الأهمية عن "الخير"، ولكن ليس لنا سبيل إلى معرفة حقيقة هذه التعاليم لأنه رفض كما رأينا أن يكتبها. ذلك أن وظيفة الفلسفة أن تحيي النفوس وأن تصقلها حتى تكشف الحقائق بنفسها من ذات نفسها، لا أن تأخذ الحقائق عن الفلاسفة وأن تحفظها، كما أصبحت الفلسفة في العصر المدرسي فجمدت وماتت.

مهما يكن من شيء فسوف نحاول أن نستشف مذهب أفلاطون الذي كان

يدرسه في الأكاديمية عن طريق تلاميذه الذين رووا لنا بعضه في كتبهم، وعلى رأسهم أرسطو الذي تكلم عن المثل، ونحن نعرف أن أرسطو كان تلميذًا فيالمدرسة فترة طويلة، وكان يعد نفسه أفلاطونيًا وكثيرًا ما يقول: "نحن الأفلاطونيين".

ومع ذلك فلا حيلة لنا في استخلاص مذهبه إلا أن نعتمد على المحاورات.

وقد جرى العرف الفلسفي قبل سقراط على تأليف الكتب الفلسفية إما نثرًا كالحال في المدرسة الأيونية، وإما شعرًا مثل قصائد زينوفان وبارمنيدس وأنبا دقليس. وكان النثر الأيوني ملائمًا للموضوعات العلمية التي طرقها فلاسفتهم. واتخذ بارمنيدس الصورة الشعرية لتتفق مع جلال الميتافيزيقا العميقة التي خاض فيها، أو لأن جمال النظم يضفي على البحث طلاوة ويجعل الفلسفة سائغة، أو لأن الفلسفة وحي إلهي لا يليق أن يصاغ إلا شعرًا[١]. ولم يصطنع أفلاطون النثر ولا الشعر، ولكنه ابتدع صورة فنية فريدة في بابها لا هي بالنثر الخالص ولا هي بالشعر المحض. يحس القاري في قراءتها بلذة كبيرة بل بمتعة عظيمة. وإنما جاءت هذه الصورة الفنية من هيئة الحوار الذي يجري في مكان معين، وزمان معين، ويدور بين شخصيات معروفة يرسمها أفلاطون بريشة قلمية أروع من ريشة المصور بالألوان، مثال ذلك شخصية ألقبيادس في محاورة المأدبة وكيف صوره أفلاطون مسرفًا في الشراب يتمايل على سقراط، أو الصور المختلفة، التي رسمها لسقراط في شتى محاوراته[٢]. هذه الحياة هي التي أضفت على المحاورات الروح الفنية، ويقال إنها كانت تمثل في زمان شيشرون[٣]. حقًا إنها لا تصلح للتمثيل على خشبة

(١) انظر أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص ١٢٨-١٢٩.

(٢) ارجع إلى النصوص الموجودة في آخر هذا الكتاب لترى فيها نموذج الحوار.

(٣) انظر: كواريه، في كتابه "مدخل إلى قراءة أفلاطون" ص ٢٥.

المسرح، ولكنها كانت تقرأ في زمان أفلاطون بصوت عال، وكان السامعون يجدون لذة كبيرة في سماعها. ذلك أن المحاورات ضرب من المأساة الفكرية نجد فيها الصراع بين الشخصيات وبين الأفكار، بين سقراط وغيره المعاصرين له ومن السفسطائيين بوجه خاص، وكانوا من أعظم من أنجبهمالتاريخ ذلاقة لسان وعمق تفكير وسحر خطابة مثل جورجياس وبروتا جوراس، وكانت له آراء في غاية السمو والدقة والعمق تتصل بالمشكلات التي تعرض لكل من ينظر في طبيعة المجتمع كالدين والفن والأخلاق واللغة، وهي مشكلات لا تزال تعرض لنا إلى اليوم وننعم فيها النظر كما أنعم أفلاطون فيها نظره، كالعدالة والعفة والحب والصداقة وغير ذلك من الأمور الإنسانية التي يختلف الناس عليها ما داموا أحياء، وما دامت طبائعهم مختلفة. ولما كانت المحاورات تعرض هذه الوجهات المتقابلة من النظر، فإنها تحتاج إلى حكام عدول يفصلون في هذه القضايا الفكرية. وترجع براعة أفلاطون إلى أنه أشرك القارئ أو السامع معه في هذه المحاورات، كالحال تمامًا في المأساة التي تمثل على المسرح، ويشترك في الحكم عليها الجمهور الذي يتفرج عليها، إذ لا تتم أركان التمثيلية إلا بالجمهور الذي يشاهدها(١). كذلك الحال في المحاورات، فالجمهور الذي يقرؤها ويسمعها ركنهام يساهم فيها، لأنه يفكر مع كاتبها الذي ترك الأفكار في معظم المحاورات تجري دون أن يصل فيها إلى نتيجة، حتى يتيح للقارئ بعد أن تشتعل في نفسه نار المعرفة أن يفكر لنفسه، وأن يخرج من التقابل الموجود إلى نتيجة يطمئن إليها ويرتضيها. وهذا هو السر في أننا نجد في قراءة أفلاطون حتى اليوم لذة ومتعة، لأن موقفنا من المحاورات ليس سلبيًا، وليست عقولنا بإزائهاكالشمع الذي يُطبع عليه المعلومات وتُسجل الأفكار، بل نشترك في استخراج الحقائق التي يترك أفلاطون لنا بابها مفتوحًا.

---

(١) كواريه ص ٢٧.

هذه المجموعة من المحاورات التي تعالج الفضائل الأخلاقية بوجه خاص وتحاول أن تصل منها إلى تعريف دون أن توفق هي التي اصطلح المؤرخون على تسميتها بالمحاورات السقراطية، أي تلك التي كتبها أفلاطون في شبابه حاكيًا فيها آراء سقراط. وهنا نعرض لمشكلة غريبة ينبغي أن نقطع فيها برأي منذ أول الأمر.

تلك أن جميع المحاورات تجري على لسان سقراط لا على لسان أفلاطون، ما عدا محاورة "القوانين" التي ألفها كما هو ثابت في أواخر حياته. فهل الآراء التي يبسطها أفلاطون هي لسقراط، أم أنه اتخذه ستارًا يخفي وراءه آراءه هو، بحيث لا يكون سقراط سوى "قناع"[(١)] ويستر وجه أفلاطون؟ أم أن بعض هذه الآراء سقراطي وبعضها أفلاطوني؟ ولأمر ما اختفى أفلاطون وراء شخص سقراط وجعله بوقًا له؟ هذه المشكلات كانت موضع جدل كبير بين المؤرخين منذ القرن الماضي، واختلفوا بشأنها اختلافًا عظيمًا. فبعضهم يذهب إلى أن قدرًا كبيرًا من المحاورات سقراطي حتى لينسب له نظرية المثل كما فعل "برنت"؛ وبعضهم يغالي فيزعم أن سقراط لم يكن صاحب مذهب أصلًا، ولا كان فيلسوفًا بل مصلحًا أخلاقيًا وملهمًا للشباب. حتى إذا فرضنا أن الآراء هي حقًا لسقراط، فإن أفلاطون قد ضيع معالمها حين عرضها في هذا الثوب الفني، وصاغها في نسيج نفسه كأي فنان أصيل يرسم لوحة عن الطبيعة فلا يحاكي الأصل بمقدار ما يبرز الصورة التي تنعكس في نفسه كما يراها.

ويبقى بعد ذلك أن نجيب عن السؤال الذي أثرناه من قبل، وهو العلة التي من أجلها آثر أفلاطون أن يختفي وراء شخصية سقراط. ونحسب أن الجواب عن ذلك يسير إذا وضعنا أمام أعيننا الظروف التاريخية التي كان يعيش فيها أفلاطون

---

(١) انظر نظرية تيلور في كتابه عن سقراط: A.E. Taylor , Socrates , London , ١٩٣٢ ومناقشته للآراء المختلفة حول الموضوع.

في ذلك الوقت. فقد عرفنا أن جماعة من المفكرين والساسة والشعراء لم تعجبهم صيحة سقراط التي كانت تدعو إلى الحق، فدبروا له ذلك الاتهام الذي انتهى بالحكم عليه بالإعدام. فانتصرت السفسطة على الفلسفة، وتغلب الحزب الذي يبغي المال والسلطان وزينة الحياة الدنيا على الحزب –وهو قليل– الذي ينشد العلم والحق والعدل والخير والحياة الآخرة. وهاجر أفلاطون، وغاب عن أثينا بعد موت سقراط اثني عشر عامًا ثم عاد ليجد الحال كما كانت عليه،فهناك طلاب المال والسلطان من أي سبيل، وهناك من يمثل هذه النزعة ويعلمها للناس وهم السفسطائيون، وقد هبطت منزلتهم عن منزلة الرعيل الأول من أمثال جورجياس وبروتاجوراس. ولكن كان قد ظهر على المسرح شخصية جديدة تمثل نزعتهم أقوى تمثيل، ذلك هو إيسقراط (Isokrates). الذي افتتح مدرسة لتعليم الخطابة قبل افتتاح الأكاديمية ببضع سنين.

كان إيسقراط سفسطائيًا أصيلًا وخليفة لكبارهم المشهورين، ولا غرو فقد كان تلميذًا لبروتاجوراس وبروديقوس، وعلى الأخص لجورجياس الذي كان يتبع منهجه ومذهبه في السياسة والأخلاق ويعلم مثله "فن الكلام"، وكان يتناول أجرًا كبيرًا على التعليم. ومن الطريف أنه كان يطلق لفظ السفسطائي على سقراط وتلاميذه ومنهم أفلاطون، وله في ذلك كتاب يسمى "ضد السفسطائيين". أما تعاليمه هو فكان يسميها فلسفة. وكان يبني هجومه على سقراط وأفلاطون وأصحابهما على أساس أنهم "نظريون"، لا قيمة لأفكارهم في الحياة العملية. ولا غرو فإن فلسفة سقراط تبغي التعالي، ومذهب أفلاطون يقوم على المثل التي لا تتحقق على هذه الأرض. ولم يسكت أفلاطون على هذا الهجوم فكتب محاورة بروتاجوراس يغمز فيها تعليم إيسقراط الذي لا يقوم على المعرفة، وكتب "جورجياس" ليهدم بها مدرسة إيسقراط. ويذهب بعض المؤرخين في الوقت

الحاضر إلى أن محاورة "فيدروس" التي كتبت حول عام ٣٧٠ هي أصرح وأقوى ما وجهه أفلاطون ضد منهج إيسقراط في التعليم القائم على كتابة موضوعات عن الحب وخلافه لتدريب الشباب باعتبارها نماذج تُحتذى(١). وقد قررنا من قبل رأي أفلاطون في أن الفلسفة الصحيحة لا تدون، ولكنها تدور في نفس صاحبها عنطريق الجدل، على أن برنت(٢) وله منزلته في البحث يرى أن أفلاطون وإيسقراط كانا صديقين، ويعتمد على الصورة التي يرسمها أفلاطون له في "فيدروس"، مع أن هذه الصورة غمز أدب مؤدب في منافسه. يقول أفلاطون على لسان سقراط:

"لا يزال إيسقراط صغير السن يا فيدروس، ومع ذلك فسأخبرك عما أتنبأ له أن يكون... إني أظن أنه بمقدار ما عنده من مواهب أقدر على أمور أسمى من مقالات ليسياس، وأحسب أن طبعه أشرف. فلا غرابة أنه مع تقدمه في السن حتى إذا ألف مقالات كالتي يشتغل بها الآن، فإنه يجعل كل من كانت صناعته كتابة المقالات يبدو كالطفل بالنسبة إليه. ولا غرابة كذلك أنه لا يقنع بأداء هذه الأعمال فيسوقه دافع إلهي إلى أمور أقدس وأسمى. حقًا يا صديقي فيدروس قد وهبت الطبيعة ذلك الرجل محبة الحكمة"(٣).

وأول غمزة في هذه الصورة هي التعريض بصناعة إيسقراط في شبابه، حيث كان يتكسب من كتابة المقالات والعرائض على أبواب المحاكم. والغمزة الثانية أن إيسقراط حتى بعد افتتاحه المدرسة لم يتخل عن طريقته في التعليم وهيكتابة المقالات لتكون نماذج للطلاب. أما أن يكون أقدر من ليسياس وأبرع منه فهذه

---

(١) ارجع إلى الفصل الخامس عن النفس من هذا الكتاب.

Burnet , Thales to Plato, o. 216

(٢) فيدروس ٢٢٧

(٣) فيدروس ص٢٧٩.

قضية أخرى. ولكنه على أي حال لم يحقق روح الفلسفة الصحيحة وهي طلب الحق، وكان يعلم الخطابة يبغي بها التغلب على الخصم والاعتماد على بريق اللغة وذلاقة اللسان والتمويه على السامعين. ويقال إن أرسطو في الوقت الذيكان يطلب العلم في الأكاديمية كان يلقي دروسًا في الخطابة يعارض بها مدرسة إيسقراط، ويعتمد في التأثير على قوة المنطق وتسلسل الفكر وكشف وجه الحق. فالمنافسة لم تكن بين شخص أفلاطون شخص إيسقراط بمقدار ما كانت منافسة بين مدرستين متعارضتين.

صفوة القول، كان أفلاطون هو الذي حمل لواء الثورة على الثقافة السائدة بعد سقراط، فهاجم أبواق تلك الثقافة، وهم السفسطائيون، في أشخاص الذين عاصروا سقراط وفي الرعيل الثاني الذي خلفهم وكان أبرزهم هو إيسقراط.

ونستطيع أن نقول إن المحاورات السقراطية كانت كلها تهدف إلى بيان هذه النزعة، وإلى الدفاع عن سقراط وطريقته وتبرير معارضته لأهل زمانه وتقاليدهم وإلى الرد على المدارس الفكرية المخالفة. فهذه المحاورات أشبه بتمثيليات أرستوفان التي كانت تهدف إلى نقد المجتمع وتقاليده. ثم بعد ذلك نجد محاورات أفلاطونية يعرض فيها مذهبه وحلوله لمشكلات العصر وإصلاح المدينة من جميع نواحيها سياسية كانت أم ثقافية أم فنية. وهذه تبدأ بالجمهورية وتنتهي بالقوانين.

هذه نظرة عامة على المحاورات وسبب تأليفها بوجه الإجمال. فإذا نزلنا إلى التفاصيل وأردنا أن نميز فيها بين الصحيح والمنتحل، وأن نرتبها ترتيبًا زمنيًا وجدنا الباحثين مختلفين على ذلك أعظم الخلاف، سواء في صحة بعضها أو في زمانتأليفها.

وبين أيدينا الآن ٣٦ محاورة لأفلاطون بما فيها "الرسائل"التي تعد محاورة يختتمون بها مؤلفاته. وقد رتبت هذه المحاورات منذ القرن الأول للمسيح، أو قبل

ذلك بقليل، في رابوعات (Tetralogies) أي إلى مجموعاتكل منها تشمل أربع محاورات. وكانت المجموعة الأولى تشمل المحاورات التي تدور حول محاكمة سقراط واتهامه ودفاعه وسجنه ثم تناوله السم، ولذلك كانت رابع هذه المجموعة هي "فيدون". ويروي ديوجينس لايرتوس أنه كانت ثمة محاولة لترتيب المحاورات في مجموعات ثلاثية ثم عدل عن ذلك. وكان القدماء يرتبون المحاورات ذلك الترتيب بالنظر إلى هيئة المحاورة وإلى طبيعة الموضوع الذي تعالجه.

ومنذ أوائل القرن التاسع عشر أخذ العلماء يبحثون بطريقة جديدة. فاتخذ شليرماخر (١٨٠٤) الصورة الفنية للمحاورة. لا هيئة التأليف. معيارًا لترتيب المحاورات. لأن هذه الصورة الدراماتيكية بوجه خاص تلائم فلسفة أفلاطون الجدلية الدائمة البحث عن الحقيقة. ذلك أن أفلاطون آثر أن يقدم الفلسفة في صورة من الحياة ومن الحركة الجدلية أكثر من تقديمها في صورة مذهب نهائيكامل. واستخرج شليرماخر من أجل ذلك إشارات أفلاطون إلى معاصريه، وبين اتصال مذهبه بالحياة الفلسفية في عصره. ثم نحا هرمان (١٨٣٩) نحوًا آخر هو تتبع تطور فكر أفلاطون وبيان زمان تأليفها. ولكن الباحثين اختلفوا بعد النظر إلى مضمون المحاورات اختلافًا كبيرًا بشأنها. وأخيرًا ظهر لويس كامبل (١٨٦٧) فاتبع المنهج الفيلولوجي، واعتمد على محاورة القوانين، التي من الثابت أنها آخر ما ألف في حياته، ولاحظ ما فيها من خصائص أسلوبية، وقد لزمت هذه اللوازم أفلاطون في شيخوخته، واستطاع من هذه الموازنة معرفة محاورات الشيخوخة. ثم انتقل اهتمام الباحثين إلى المحاورات الجدلية وهي بارمنيدس، والسوفسطائي والسياسي، وهذه كتبها في أواخر حياته حين كان أفلاطون يحاول تعديل فلسفته.

ثم انقسم العلماء بصدد مذهب أفلاطون إلى ثلاثة أقسام، قسم يتبع رأي أرسطو الذي يعد نظرية المثل لب فلسفة أفلاطون، وقسم يرى أن محاورات

الشيخوخة تدل على عدول أفلاطون عن فلسفته في الشباب والكهولة. وفريق ثالث يذهب إلى أن فلسفة أفلاطون سواء في شبابه أم في شيخوخته إن هي إلا منهج، أو هي أسلوب في الحياة.

وعلى الرغم من هذه الأبحاث كلها فلا يزال الخلاف قائمًا حول زمان تأليف المحاورات، ويذهب بعض العلماء إلى أن أفلاطون كتب "إيون" و"هبياس الصغرى" و"بروتاجوراس" قبل وفاة سقراط. هذا إلى أن "إيون" من المحاورات التي يشك بعض الباحثين في صحة صدورها عن أفلاطون.

ونكتفي بهذا القدر الذي ذكرناه حول المحاورات، ونحسب أن القارئ غير المتخصص قد عرف مقدار الجدل الدائر حول صحة المحاورات وترتيبها. وسنقدم قائمة بأربعة ترتيبات عن تيلور وبرييه ومجموعة بوديه ومجموعة لوب. ثم نقدم قائمة أخرى لجماعة من المختصين. ونلاحظ أن إميل برييه، الذي نتحدث عنه بوجه خاص لشهرته في مصر ولطلاب الفلسفة باللغة الفرنسية يقسم المحاورات إلى ست مراحل، الأولى قبل موت سقراط أو بعد موته مباشرة، والثانية قبل افتتاح الأكاديمية، والثالثة بعد افتتاح المدرسة، والرابعة تصوير سقراط، والخامسة الجدل، والسادسة هي الأخيرة. ونلاحظ ملاحظة أخرى وهي أن الكتاب الأول من الجمهورية جاء في المرحلة الأولى، وباقي الكتاب جاء في المرحلة الثالثة بعد افتتاح المدرسة. ونلاحظ ملاحظة ثالثة وهي أن محاورة "فيلابوس" سقطت عفوًا من تصنيفه.

ونشرة جيوم بوديه (Guillaume Budé) بالفرنسية هي النشرة الكاملة للمحاورات وتضع النص اليوناني في صفحة والترجمة الفرنسية في الصفحة المقابلة. وذكر موريس كروازيه في مقدمة الجزء الأول أنه رتب المحاورات على أساس تطور فلسفة أفلاطون، والرجوع إلى الأحداث التي يذكرها في المحاورات،

وعلاقة بعضها ببعضها الآخر، واشتراكها في بعض الخصائص كالأسلوب واللغة. وهي نشرة كاملة ما عدا الجزء الثالث من القوانين فهو تحت الطبع. أما نشرة لوب (Loeb) الإنجليزية التي تثبت النص اليوناني كذلك، فلا تعرف على أي أساس رتبت المحاورات.

أما المحاورات المنتحلة فهي كما يأتي نقلًا عن تيلور:

١ – ألقبيادس الثانية	Alcibiades II
٢ – هيبارخوس	Hipparchus
٣ – المحبون	Amatores
٤ – ثياجيس	Theages
٥ – قليطوفون	Clitophon
٦ – مينوس	Minos
٧ – ألقبيادس الأولى	Alcibiades I
٨ – الخطابات	Epistles

أما المحاورات الستة الأولى فمقطوع بانتحالها من جمهرة الباحثين، وأما "ألقبيادس الأولى"، والخطابات، فالرأي عليهما منقسم. مثال ذلك جويت (Jawett) فإنه قد ترجمها في مجموعته وعدها صحيحة، وأما الخطابات فمنها صحيح ومنها منتحل. والمقطوع به أن الخطاب السابع صحيح. وكذلك يوجد باحثون يشكون في المحاورات الآتية وهي: "إيون"، "منكسينوس"، "هبياس الكبرى"، "ملحق القوانين".

قائمة بترتيب المحاورات وموضوعها وزمان الحوار بالتقريب

	ترتيب المحاورة	موضوع المحاورة	زمان الحوار	ترتيب بربيه	ترتيب بوديه	ترتيب لوب
١	هبياس الكبرى	في الجميل	٤٢٧	بروتاجوارس	هبياس الصغرى	أوطيفرون
٢	هبياس الصغرى	في الحق والباطل	٤٢٧	إيون	ألفبيادس الأولى	الدفاع
٣	إيون	في شعر هوميروس	٤٠٥	الدفاع	الدفاع	أقريطون
٤	منكسينوس	خطبة رثاء	٣٨٧	أقريطون	أوطيفرون	فيدون
٥	خرميدس	في العفة	٤٢٢	أوطيفرون	أقريطون	فيدروس
٦	لاخس	في الشجاعة	٤٢٢؟	خرميدس	هبياس الكبرى	ثيتاتوس
٧	ليسيس	في الصداقة	٤٢٢؟	لاخس	خرميدس	السوفسطائي
٨	أقراطيلوس	في اللغة	٤٣٠؟	ليسيس	لاخس	السياسي
٩	أوثيديموس	في الحياة الفلسفية	٤٢١	هبياسالكبرى	ليسيس	فيلابوس
١٠	جورجياس	في الأخلاق السياسية	٤٢٢	هبياسالصغرى	بروتاجوراش	إيون
١١	مينون	في أن العلم تذكر	٤٠٢	ألفبيادس الأولى	جورجياس	لاخس
١٢	أوطيفرون	في التقوى	٣٩٩	جورجياش	مينون	بروجوراس
١٣	الدفاع	دفاع سقراط	٣٩٩	مينون	فيدون	منكسينوس
١٤	أقريطون	الخضوع لقوانين الدولة	٣٩٩	منكسينوس	المأدبة	أوثيديموس
١٥	فيدون	في خلود النفس	٣٩٩	أوثيديموس	فيدروس	ليسيس
١٦	المأدبة	في الحب	٤١٥	الجمهورية	إيون	المأدبة
١٧	بروتاجوراس	في السفسطائيين	٤٣٥	فيدون	منكسينوس	جورجياس
١٨	الجمهورية	في المدينة الفاضلة	٤٢١	المأدبة	أوثيديموس	أقراطيلوس
١٩	فيدروس	في البلاغة	بين ٤١١، ٤٠٤	فيدروس	أقراطيلوس	بارمنيدس
٢٠	ثيتاتوس	نظرية المعرفة	٣٩٩	أقراطيلوس	الجمهورية	هبياس الكبرى
٢١	بارميندس	في المنطق	٤٥٠	ثيتاتوس	بارمنيدس	هبياس الصغرى
٢٢	السوفسطائي	في التعريفات	٣٩٩	بارمنيدس	ثيتاتوس	طيماوس
٢٣	السياسي	وظيفة السياسي	٣٩٩	السوفسطائي	السوفسطائي	أقريثياس
٢٤	فيلابوس	في اللذة والخير	٤٢٢	السياسي	السياسي	قليطوفون
٢٥	طيماوس	في أصل العالم	٤٢١	طيماوس	فيلابوس	منكسينوس
٢٦	أقريثياس	في أصل الإنسان	٤٢١	أقريثياس	طيماوس	الرسائل
٢٧	القوانين	في تنظيم المدينة	؟	القوانين	أقريثياس	الجمهورية
٢٨	ملحق القوانين	ملحق رياضي القوانين	؟	ملحق القوانين	القوانين	القوانين

قائمة بترتيب بعض المختصين(١)

Arnim, Lutoslawski, Raeder, Ritter, Wilamowitz.

	ترتيب أورنيم	موضوع ليتوسلافسكي	ترتيب ريدر	ترتيب ريتر	ترتيب ولاموفيز	مختصر اسم المحاورة باللغة الإنجليزية
١.	–	الدفاع	الدفاع	هبياس الصغرى	إيون	Ion.
٢.	إيون	–	إيون	–	هبياس الصغرى	Hipp. Mi.
٣.	بروتاجوارس	–	هبياس الصغرى	لاخس	بروتاجوراس	Prot.
٤.	لاخس	أوطيفرون	لاخس	بروتاجواس	الدفاع	Apol.
٥.	الجمهورية (أول)	أقريطون	خرميدس	خرميدس	أقريطون	Crit.
٦.	ليسيس	خرميدس	أقريطون	أوطيفرون	لاخس	Lach.
٧.	خرميدس	–	هبياس الكبرى	الدفاع	–	Hipp. Ma.
٨.	أوطيفرون	لاخس	بروتاجوارس	أقريطون	ليسيس	Lysis
٩.	أوثيديموس	بروتاجوراس	جورجياس	جورجياس	خرميدس	Charm.
١٠.	جورجياس	–	منكسينوس	هبياس الكبرى	أوطيفرون	Euthyph.
١١.	مينون	مينون	أوطيفرون	أوثيديموس	جورجياس	Gorg.
١٢.	هبياس الصغرى	أوثيديموس	مينون	أقراطيلوس	منكينوس	Menex.
١٣.	أقراطيلوس	جورجياس	أوثيديموس	مينون	مينون	Meno.

(١) نقلًا عن كتاب
Ross, Sir David, Plato's Theory of Ideas, 1951, p. 2.

١٤.	المأدبة	الجمهورية (أول)	أقراطيلوس	منكينوس	أقراطيلوس	Crat.
١٥.	هبياس الكبري	أقراطيلوس	ليسيس	ليسيس	أوثيديموس	Euthyd.
١٦.	فيدون	المأدبة	المأدبة	المأدبة	فيدون	Phaedo.
١٧.	أقريطون	فيدون	فيدون	فيدون	المأدبة	Symp.
١٨.	الجمهورية(١٠ -٢)	الجمهورية (١٠-٢)	الجمهورية	الجمهورية	الجمهورية	Rep.
١٩.	ثياتوس	فيدروس	فيدروس	فيدروس	فيدروس	haedr.
٢٠.	بارمنيدس	ثيتاتوس	ثيتاتوس	ثيتاتوس	ثيتاتوس	Parm.
٢١.	فيدروس	بارمنيدس	بارمنيدس	بارمنيدس	ثيتاتوس	Theact.
٢٢.	السوفسطائي	السوفسطائي	السوفسطائي	السوفسطائي	السوفسطا ئي	Soph.
٢٣.	السياسي	السياسي	السياسي	السياسي	السياسي	Pol.
٢٤.	فيلابوس	فيلابوس	فيلابوس	طيماوس	طيماوس	Tim.
٢٥.	–	طماوس	طيماوس	أقريتياس	أقريتياس	Critias.
٢٦.	–	أقريتياس	أقريتياس	فيلايوس	فيلايوس	Phil.
٢٧.	القوانين	القوانين	القوانين	القوانين	القوانين	Laws.
٢٨.			ملحق القوانين			Epin

٣- الأكاديمية

عاد أفلاطون من رحلاته سنة ٣٨٧ ق.م وقد امتلأ رغبةً في افتتاح مدرسة فلسفية أرقى نظامها ومناهجها من تلك المدارس التي شهدها مثل مدرسة إقليدس في ميجارا، ومدرسة أرخيتاس في تارنتوم. ولابد أن مدرسة إيسقراط في أثينا قد بلغته وهو في صقلية، وكانت تلك المدرسة رافعة علم السفسطائيين الذين عارضهم سقراط ووقف حياته على حرب تعاليمهم، وورث أفلاطون عنه هذه المعارضة، وعقد العزم على المضي فيها إلى النهاية، فاختار للمدرسة الجديدة مكانًا كان سقراط يعلم فيه أصحابه من الشباب، وقد وصفه أفلاطون في افتتاح محاورة "فيدروس". يقع ذلك المكان خارج أسوار أثينا على مقربة من الباب الغربي، حيث يؤدي طريق تحف به من الجانبين تماثيل العظماء ومنهم بركليس إلى بستان كان ملكًا للبطل أكاديموس، وإليه يُنسب المكان فيقال "أكاديمية" (academi). وفضلًا عن بهاء المكان، ونضرة زرعه، وصفاء مياهه، التي يصفها فيدروس بقوله: "ما أسعدني اليوم أن أجيء حافي القدمين –وأنت يا سقراط فنحن نعرف أنك لا تنتعل أبدًا– فأيسر ما نفعل أن نخوض في الماء المجرى بأقدامنا. وسنجد ذلك لذيذًا في هذا الوقت من العام وهذه اللحظة من النهار.

سقراط: فلنتقدم إذن، ولنبحث في الوقت نفسه عن مقعد.

فيدروس: ألا ترى هذه الشجرة الباسقة هناك؟

سقراط: بكل تأكيد.

فيدروس: حسنًا، سنجد عندها ظلًا ظليلًا ونسيمًا عليلًا، وحشيشًا نقعد عليه. أو إذا شئت نرقد فوقه..."

كان المكان إلى ذلك مقدسًا، فقد وهب للإلهة أثينة، وأقيم فيه معبد لها،

تحف به أحراج شجر الزيتون الذي كان يمنح زيته للفائزين في أعياد البياناثيناي. هذا إلى ملعب رياضي كان القائد الأثيني قيمون Kimon (٥١٢-٤٤١) قد أنشأه. وفي ذلك المكان المقدس اشترى أفلاطون قطعة من الأرض وسط بستان، فيها بيت أصبح مقر المدرسة، وأقام فيه، وكان يدرس لتلاميذه. وظلت المدرسة خارج أسوار المدينة حتى حاصرها سللا سنة ٨٦ ق. م فنقلت داخل المدينة واستمرت بها حتى أغلق الإمبراطور جستنيان الأكاديمية سنة ٥٢٩ وطرد فلاسفتها.

كانت المدرسة أشبه بفرقة دينية (Thiagos)، لها معبد وُهب لربات الفنون ويقدم لها الأضحية في أوقات معلومة وبوجه خاص "هرمس" إله الحكمة، ويعيش الأعضاء معيشة مشتركة، وعلى رأسهم أفلاطون، صاحب المدرسة ومالك الأرض. وكانت رياسة المدرسة تنتقل بالوصية من رئيس إلى آخر، ثم أصبحت الرياسة فيما بعد بالانتخاب السري من جميع أعضاء المدرسة.

ولم يُعرف عن أفلاطون أنه كان يتناول أجرًا على التعليم، وذلك على خلاف إيسقراط الذي لم يكن له مصدرٌ للرزق خلاف الأجور العالية التي يقتضيها من الطلبة، مهما يكن من شيء فلابد لكل مؤسسة من مال تعتمد عليه في بقائها، واعتمدت الأكاديمية على هبات الأغنياء كالمال الذي دفعه ديون، وعلى إعانات اختيارية من الطلبة القادرين، وعلى أي حال لم تكن الأجور فادحة، إذا كان ثمة أجور. ووفد إلى الأكاديمية التلاميذ من كل مكان تجتذبهم شخصية أفلاطون، بعضهم يدرس العلوم ومعظمهم يدرس العلوم السياسية. وفرض على المدرسة نظام خاص أصبح من جملة تقاليدها في الزي، وتصفيف الشعر وقلنسوات الرأس، واصطحاب العصا، مع آداب تختص بالمائدة وقواعد الشراب. على الجملة كان التلاميذ يمتازون بالأناقة والرشاقة.

أما المحاضرات فكانت تُلقى في أروقة حيث يجلس المحاضر فوق كرسي عال وحوله أرائك من الحجر. وكان من المألوف التباحث مع الأستاذ وهو يمشي، كما هو معروف عن سقراط، وكما اشتهر عن أرسطو الذي سُميت مدرسته بالمشائين، ولم يكن أفلاطون يحاضر من مذكرات مدونة، ولو أن بعض التلاميذ كانوا يقيدون عنه مذكرات بمقدار ما يستطيعون، مثل محاضراته في "الخير". ومع ذلك فأفلاطون يقول في الخطاب السابع[1] إنه لم يدون عن هذا الموضوع شيئًا ولن يدون، وأنه لو عرف أن موضوع الخير يمكن أن يكتب لكان أوْلى من يكتبه. ذلك أن معنى الفلسفة عنده هو صياغة النفس صياغة جديدة وتحويلها نحو المثل العليا وخدمة الإنسانية، ولن يكون الإنسان فيلسوفًا على الحقيقة إلا إذا كانت الأفكار نابعة من صميم نفسه، معبرة عن اعتقاده، أما إذا ردد صدى غيره فلن يكون فيلسوفًا، ولن تكون ثمة فلسفة. وفي كلام أفلاطون في الرسالة السابعة تحذير لمن يؤول فلسفته، وكان يعلم أن بعض تلاميذه ينقلون عنه ويذيعون آراءه، ولم يرض عن ذلك. ويذهب أرسطو إلى أن جميع من استمع إلى محاضراته في الخير قد تأثر إلى الأعماق، وكان السامعون يتوقعون جديدًا عن الأمور الفاضلة فإذا بهم لا يسمعون إلا فلكًا وحسابًا وكلامًا عن الواحد والمحدود وغير ذلك. ويحكي سمبلقيوس أن أرسطو وسبيسيبوس وزينقراط قد نشروا مذكراتهم عن هذه المحاضرات. ومما يدل على أن أفلاطون لم يكتب محاضراته إشارة أرسطو إلى التعاليم السماعية أو غير المكتوبة، وذلك لأن أفلاطون لم يكن يعتقد في جدوى الكتب التي تبحث في الأمور الجدية.

صفوة القول، تميزت الأكاديمية عن مدرسة إيسقراط التي نجحت في تخريج عدد من المؤرخين والأدباء من ذوي الفصاحة والبلاغة. أما الأكاديمية فكانت

---

(١) الخطاب السابع ٣٤١.

مدرسةً لتدريب الحكام والساسة والعلماء. فهي مدرسة للحكام طبقًا لنظرية أفلاطون المشهورة في الحاكم الفيلسوف. وكان أهل المدن يلجؤون للأكاديمية يطلبون رأيها في التشريع، كما فعل أبا منونداس صاحب ليسيس عندما طلب تشريعًا لمدينة ميجالوبوليس. وكانت إلى جانب ذلك مدرسةً للرياضيات بفروعها، ونحن نعلم أن أفلاطون كتب على باب مدرسته: "من لم يكن مهندسًا فلا يدخل علينا". وذهب أفلاطون إلى أن حركات الأجرام السماوية يجب أن تكون منتظمة، وجعل ذلك فرضًا يعمل الرياضيون في الأكاديمية على أساسه ويحاولون تفسير تحير الكواكب. كانت المسائل والمشكلات تثار بغية حلها، وقد اعتمد أرسطو فيما بعد على هذا الأساس وجعل الفلسفة هي البحث في وضع المشكلات وحلها.

ومن الأخطاء المشهورة عند كثير من الناس أن الأكاديمية قصرت بحثها على الرياضة دون علوم الحياة والعلوم الطبيعية. غير أن هناك كثيرًا من الدلائل تفيد أن الطلبة كانوا يتابعون بحوث علم الحياة بشغف، وآية ذلك تهكم شعراء الكوميديا على هذا الضرب من البحث. انظر إلى تصوير إفكراتس (Epikrates) شاعر الكوميديا لطلبة الأكاديمية حيث يقول:

"أخبرني عن أفلاطون وسبيسيبوس ومنيديموس ماذا يعملون الآن؟ أي فكرة عميقة وأي جدل شديد يبحثونه؟.

– إني أعرف كل شيء وسأخبرك ببساطة. في عيد الباناثيناي رأيت جماعة من الشباب في ملعب الأكاديمية حيث سمعت أمورًا غريبة بعيدة عن التصديق.

كانوا يعرفون ويقسمون العالم الطبيعي، ويميزون عادات الحيوان وطبائع الشجر وأنواع الخضر. ورأيت معهم "يقطينا" كانوا يبحثون من أي نوع هو.

– وماذا قرروا أي نبات هو، من أي نوع؟ أخبرني إذا كنت تعرف.

– حسنًا، لقد ظلوا جميعًا أول الأمر صامتين، وانحنوا فوقها بعض الوقت يتأملونها. وفجأة وهم ما زالوا يفحصونها قال أحد الصبيان إنها خضر مستديرة، وقال آخر إنها حشيش، وثالث إنها شجرة. فلما سمع طبيب صقلي كان موجودًا هناك ذلك، انفجر سخطًا على الهراء الذي ينطقون به.

– أحسب أنهم لابد غضبوا غضبًا شديدًا وصاحوا في وجهه، إذ من الفظاظة أن يفعل ذلك في وسط الحديث.

– لم أحفل بالصبيان، ولكن أفلاطون الذي كان موجودًا أخبرهم في عطف شديد وبغير أن ينزعج، أن يحاولوا من البدء تعريف نوعها. ثم مضوا في تعريفاتهم"[١].

ومن هذا يتضح أن الأكاديمية كانت تبحث في علوم الحياة، وقد كتب سبيسيبوس ابن أخت أفلاطون وخليفته كثيرًا من الكتب في الحيوان والنبات بقي منها أجزاء تبحث في المحار والإسفنج. وأكبر الظن أن كتب أرسطو البيولوجية ترجع إلى أوائل حياته حين كان يدرس ذلك في الأكاديمية. ونحن نجد أفلاطون في محاورة أقريتياس يبحث في جيولوجيا أتيكا وآثارها الاقتصادية. وليس ببعيد أن الأكاديمية كانت مجهزة بالأدوات العلمية والخرائط والكتب. ولكن اتجاه الأكاديمية كان في جملته رياضيًا، على حين كان اتجاه اللوقيون طبيعيًا.

أما منهج البحث فكان الحوار في أول الأمر، ثم التحليل والقسمة. ذلك أن أفلاطون بدأ سائرًا على نهج سقراط، ففي الوقت الذي كتب فيه "المأدبة" كان يجتمع به عباقرة الفن ورجال العلم والنابهون من شباب اليونان يستمعون من

(١) نقلًا عن فيلد – Field.

شفتيه سر مولد العقل من نبع الحب. كان أفلاطون سقراطيًا، ثم ابتعد عن منهج سقراط وعن الموضوعات التي كان يبحثها. بدأت الأكاديمية بمحاورات مثل "فيدون" و"جورجياس" و"الجمهورية" و"المأدبة"، وكانت الموضوعات الخاصة بالمثل، والوحدة والكثرة، واللذة والألم، والنفس، والفضيلة، والدولة، من الأمور التي يبحثها الطلبة وتثار وتناقش وتعدل في ضوء المناقشات. بدأ أفلاطون بالفن ولكنه تحول إلى الجدل، ويبدو هذا التحول بارزًا في محاوراته مثل "تيتاتوس" و"السوفسطائي" و"السياسي" و"بنرمنيدس" و"فيلابوس". وكان ذلك التحول بعد عشرين سنة تقريبًا من افتتاح الأكاديمية. ذلك أن تيتانوس كتب بعد وفاة ذلك الرياضي الشهير الذي توجت باسمه أي بعد سنة ٣٦٩. والتحق إيدوكسس هو ومدرسته سنة ٣٦٧ ليبحث مع أفلاطون وأصحابه المسائل التي تشغل أذهانهم، وهي مسائل الرياضة والفلك.

كان أليق المناهج للبحث في الأمور الأخلاقية التي كان ينظر فيها سقراط هي التعريف وتحديد الألفاظ والاستقراء الموصل إلى ذلك. فلما انتهى أفلاطون نحو الرياضيات اضطر إلى استعمال منهج يلائم هذا العلم، هو التحليل، ثم القسمة. ويقال إن أفلاطون هو الذي اخترع طريقة التحليل، ثم وهب ذلك المنهج إلى ليوداماس (Leodamàs). ويكفي أن ننظر إلى محاورة "فيدون" وكيف يحلل فكرة المساواة أو التشابه من النظر إلى قطع من الخشب متساوية أو متشابهة، وذلك بغية الوصول إلى المثال. ولم يكن ذلك المنهج جديدًا إذ كان الفيثاغوريون يستعملونه، ولكن أفلاطون أضاف التركيب إلى التحليل، إذ بالجدل الصاعد نلجأ إلى التحليل، وبالجدل النازل نمتحن القضايا بالتركيب.

وقد اشتهر أفلاطون ومدرسته بمنهج القسمة، وكان شعراء الكوميديا يعرفون أنه من سمات الأكاديمية، كما ذكرنا عن إفكراتس. وقد استعمل أفلاطون هذا

المنهج في محاوراته الأخيرة مثل "السياسي" و"السوفسطائي". وإذا كان التحليل يهدف إلى التفسير والبرهان، فالقسمة أداة التصنيف والتعريف، ذلك أن الشيء الذي يراد تعريفه يُنسب أولًا إلى جنسه، ثم يقسم الجنس بطريق القسمة الثنائية إلى أنواعه.

كان الغرض من التعليم إحداث انقلاب في النفس من التعلق بالأشياء المتغيرة إلى الجوهر الثابت، من تأمل الصيرورة (genesis) إلى البصر بالوجود (ousia). وقد طلب الفيثاغوريون هذه الغاية، وضربوا مثلًا بالألعاب الأوليمبية، فمن الناس من ينزل إلى ساحتها متباريًا، ومن يشارك فيها بالبيع والشراء طلبًا للكسب. ومن يتفرج على الألعاب، أو "ينظر" إليها، فهو منفصل عنها، ومن هنا جاءت العلوم النظرية، وهي عندهم الرياضة بفروعها. وإذا اعتبرنا أن أفلاطون كتب "الجمهورية" قبل افتتاح الأكاديمية بقليل، أو بعد افتتاحها مباشرة، فيمكن أن نعد منهج التعليم الذي ذكره الشباب من سن العشرين إلى الثلاثين هو المنهج الذي كان متبعًا في الأكاديمية على الأقل في سنواتها الأولى.

ويشمل تعليم الرياضة: الحساب والهندسة والفلك والموسيقى.

أما الحساب فلا ينبغي أن يُعلَّم لأغراض نفعية أو تجارية، بل لفهم طبيعة العدد بوساطة الفكر. ولذلك ترتفع دراسته عن العد على الأصابع، وما يدركه الحس. فالمقصود النظر إلى العدد في ذاته لا العدد المحسوس أو المادي، وهذا شيء لا يُدرك إلا بالفكر.

والهندسة منها مسطحة ومنها مجسمة، والفرق بينهما أن المجسمة تدرس الأجسام ذات الأبعاد الثلاثة، والهندسة كذلك يجب أن تُطلب لذاتها لا لما لها من نفع.

والفلك نافع في الملاحة والزراعة والحرب، ولكن عالم الفلك الصحيح هو الذي يدرس حركة الأجرام السماوية وأشكالها وسرعتها بصرف النظر عن آثارها العملية.

وإذا كان الفلك يدرس حركات الأجرام السماوية المنتظمة التي تراها بالعين، فالموسيقى تدرس الحركات المنتظمة التي نسمعها بالأذن، ويمكن استخراج نسبها العددية. فالمقصود دراسة الموسيقى النظرية لا العلمية. وهكذا تتم مجموعة العلوم الرياضية التي اشتهرت في العصر الوسيط باسم المجموعة الرباعية.

ويحسن أن نذكر بهذه المناسبة شيئًا من تاريخ الأكاديمية بعد وفاة مؤسسها عام ٣٤٧. وأول من تولى رياستها هو ابن أخته سبيسيبوس، ثم زينقراط الذي استمر من ٣٣٩ إلى ٣١٥، ثم بوليمون من ٣١٥ إلى ٢٧٠، ثم أقراطس الذي ينتهي معه عصر الأكاديمية القديم، واتخذت بعد ذلك لونًا جديدًا يمتاز بالشك.

يُعرف هذا العصر بالأكاديمية الوسطى، وبدأت برياسة أرقليساوس. ثم كارنيادس، الذي صبغ الأكاديمية بصبغة واضحة من نزعة الشك، وتسمى الأكاديمية في عهد الأكاديمية الثالثة. وهناك أكاديمية رابعة نحا بها فيلون نحو الرواقية، وأكاديمية خامسة وجهها أنطيوخوس عام ٦٨ ق.م نحو التوفيق بين أفلاطون وأرسطو والرواقية، وتسمى هذا العصر بالأكاديمية الجديدة. وقد زار أنطيوخوس روما واستمع شيشرون إليه، وبلغت تعاليم الأكاديمية الرومان.

ونجد تاريخ الأكاديمية بعد ذلك غامضًا حتى تبلغ القرن الخامس حين يظهر برقليس وتصبح الأكاديمية مركزًا للأفلاطونية المحدثة.

ولما أغلق الإمبراطور جستنيان أبواب الأكاديمية عام ٥٢٩ هرب فلاسفتها إلى فارس، فرحب بهم كسرى أنوشروان وأنزلهم في "جنديسابور"،

فانتقلت الفلسفة اليونانية إلى المشرق، وعن هذا الطريق نفذت إلى العرب وأثرت أعظم الأثر في الحضارة الإسلامية، واحتفظت اللغة العربية بتراث اليونان عدة قرون من الزمان حتى أسلمته مرة أخرى إلى أوروبا بعد نقل الكتب العربية والفلسفة الإسلامية ممثلة في ابن سينا، وابن رشد، إلى اللغة اللاتينية.

المذهب

١- الفن

الفن عند أفلاطون مدخلٌ إلى الفلسفة. ونافذة نطل منها على الحقيقة. وما أجملها نافذة، وقد كان سقراط شيخ الفلاسفة وأستاذ صاحب الأكاديمية مشتغلًا بالفن في صباه ينحت التماثيل، ويبدو أنه انصرف عن هذه الصناعة في شيخوخته، حتى إذا حانت منيته واعتكف في السجن قبل تنفيذ حكم الإعدام أنشد الشعر ولم يكن أنشده من قبل قط. وسئل في ذلك فقال إن هاتفًا كان يلح عليه في المنام أن ينظم الشعر ويزاول الموسيقى، لأن "الفلسفة أسمى ضروب الموسيقى"(١). وكان يعتقد أن الطريق الذي سار فيه حتى ذلك الحين محققٌ لنداء الغيب، غير أنه خشي وقد اقترب من الموت أن يكون قد ضل الطريق، ففسر الرؤيا تفسيرًا حرفيًا ونظم خرافات إيسوب شعرًا.

والشعر ضربٌ من الموسيقى، والموسيقى نوعٌ من الفن؛ وجدير بنا أن نتأمل المغزى الذي قصده أفلاطون حين أجرى هذه القصة على لسان سقراط وهو على عتبة الموت. فهو يحث على اصطناع الفنون الجميلة، والاشتغال بها والتعلق بأهدابها، وهذا شيء يتفق مع نشأته ومع آرائه. فقد ذكرنا من قبل أنه قرض الشعر في شبابه ثم حرقه حين اتصل بسقراط. ويروي ديرجين لايرتوس وغيره من القدماء أنه كان يمارس النقش والتصوير والنحت، ومما يؤيد ذلك ما يذكره في محاوراته من لغة الفنانين والمصورين واصطلاحاتهم مما يدل على معرفة ممارسة لا مجرد سماع.

ولا ينبغي أن نفهم من طعن أفلاطون على الفنون في "الجمهورية" أنه يحكم باستبعادها من عالم الفلسفة، فلهذا الطعن أسباب نذكرها في حينها، فهو لا

(١) فيدون – ٦١.

يطعن إلا على الفن المزيف الذي يفسد النفوس، كما حكم على بلاغة السفسطائيين وآرائهم لما تؤدي إليه من فساد، وكانت صناعة السفسطائيين من جملة الفنون.

ولسنا نجد لأفلاطون نظرية محددة في الفن وعلم الجمال كما فعل أرسطو في كتاب الشعر، لأن أفلاطون لم يترك لنا أي فلسفة منظمة في أي باب من أبوابها.

ومع ذلك فيمكن من النظر إلى جملة محاوراته استخلاص نظرية واضحة في الفن. في محاورة "إيون" يعدد سقراط الفنون الجميلة بمناسبة الحديث عن هوميروس، وهي الشعر، والتصوير، والنحت، والموسيقى، والغناء، ولم يكن أفلاطون يفرق بين الفنون الجميلة وغير الجميلة كما نفعل نحن الآن، فلفظة الفن (Techné) تدل على الصناعة كما تدل على الفنون الجميلة. فالنجارة والحدادة والبناء وما إلى ذلك من الصناعات التي يضرب بها المثل في شتى المحاورات تعد من جملة الفنون، وهي كلها ترجع إلى إبداع الفنان لها، ولفظة بويسيس (Poésis) في اليونانية تدل على الإبداع إطلاقًا، ثم اختصت بالشعر وهو الكلام الخاضع للموسيقى والوزن[(١)].

وكان الشعر أسمى الفنون، ولذلك عالج أرسطو في كتاب "الشعر" الفنون الجميلة وأثرها في النفوس. ويبدو أن العلة في اختصاص الشعر بالدلالة على سائر الفنون هو أن إلياذة هوميروس كانت ديوان اليونانيين، فيها اللغة، والتاريخ، والدين، والطب، والصناعات، ومن أجل ذلك كان الصبيان يحفظونها عن ظهر قلب، وينقطع جماعة من الرواة أو المنشدين يغنون شعره ويفسرونه ويسحرون ألباب السامعين. ومن المنشدين من كان يروي أشعارًا لغير هوميروس، ومنهم – كما فعل زينوفان– من نظم شعرًا جديدًا. والشعر ضربٌ من الإلهام أو النبوة.

---

(١) ارجع إلى النص الوارد في آخر هذا الكتاب عن المأدبة.

سأل سقراط إيون أيهما أفضل شرحًا لهوميروس وهزيود الشاعر أو النبي. فأجاب إيون إنه النبي، وهو سؤال يبدو فيه مكر سقراط. ومع ذلك فقد كان يعتقد اعتقادًا راسخًا أن الشعر ضربٌ من الإلهام. فلا يكاد يمضي في الحوار حتى يقول لإيون إن أقواله البديعة لا تتوقف على براعته بل على وجود قوة إلهية[١] تحركه كالمغناطيس الموجود في الحجر المسمى بهذا الاسم، فهو لا يجذب الحديد الموجود أمامه فقط. بل ينتقل من الحديد ويجذب قطعًا أخرى، وعلى هذا النحو تلهم ربةُ الشعر بعض الناس فينتقل عنهم هذا الإلهام إلى غيرهم. فالشعراء البارعون لا ينظمون جيد الشعر بما عندهم من مهارة بل من وقوعهم في حالة الإلهام، وذلك حين يغيبون عن حواسهم وعقولهم: أما إذا كان الشاعر مالكًا حواسه مسيطرًا على عقله فهو عاجز عن قرض الشعر والنطق بالنبوات. ومن المعروف أن سقراط نفسه كانت تنتابه هذه الأحوال. وقد وصفه أفلاطون في أول "المأدبة" وكيف تأخر عن أرستوديموس وهما ذاهبان إلى بيت أجاثون"واستغرق في غيبوبة"[٢] وأن هذه الحال كانت "من جملة عاداته"[٣]. وأنه كان يتلقى وحيًا إلهيًا. فإذا كان الله يسلب الشعراء عقولهم فذلك لكي يجعل منهم سفراء، كما يفعل مع الرسل والأنبياء. فالله هو صاحب الكلام يلقيه ذاته عن طريق الرسل حتى نعرفه[٤].

حقًا نظرية الإلهام[٥] نظرية سقراطية. وقد أراد أفلاطون أن يتخلص منها، وأن يستبدل الفلسفة بالشعر، لأنه أحس في جوانح نفسه بصراع شديد بين الشعر

---

(١) إيون ٣٣٣-٥٣٤.

(٢) المأدبة ١٧٤.

(٣) المأدبة ١٧٥.

(٤) إيون ٥٣٤.

(٥) انظر مقدمة لندساي لمحاورات أفلاطون الخمس في مجموعة Every Man's رقم ٤٥٦.

والفلسفة جعله يذم الشعر ويطرحه في الكتاب العاشر من "الجمهورية".

ذلك أنه يريد مدينة فاضلة تحكمها الفلسفة أي الحق. ولكن الشعر، وهو ضرب من الفن، بعيد عن الحق ثلاث مرات، لأنه محاكاة المحاكاة. وهذه هي نظرية أفلاطون المشهورة عن الفن وصلته بالحقيقة. ولكي يوضح هذه الفكرة ضرب مثلًا بالسرير، فهناك السرير الأول، وهو المثال، خلقه الله، والسرير الثاني الذي يعد محاكاة لمثال السرير والذي يصنعه النجار، والسرير الثالث الذي يعد محاكاة لسرير النجار مما يرسمه المصور الفنان. فصورة السرير كما يرسمها الفنان بعيدة عن الحقيقة ثلاث مرات(١). ونحن إذا حاولنا رسم أي شيء فإنما نرسم المظهر فقط لا الجوهر، فالرسم(٢) محاكاة للمظاهر لا للحقائق. وإذا جاء فنان وأراد أن يصور صانع الأحذية، أو النجار، أو أي صاحب حرفة فإنه يجهل ماهية الحرفة التي يشتغلون بها، ومع ذلك إذا كان فنانًا بارعًا فإنه يبرز الصورة عن بعد بحيث تخدع الصبيان والعامة فيعتقدون أنها شيء حقيقي(٣). وكذلك الحال في الشعراء فإنهم يتخذون من الألفاظ والعبارات أدوات تُلون الأشياء كالرسام، وتؤثر في السامعين عن طريق الوزن والنغم. وفي الوزن تقوم قوتهم الساحرة المؤثرة، لأننا إذا نزعنا عن القصائد الألوان التي تخلعها عليها الأوزان وأصبحت كلامًا منثورًا عاديًا، فقدت أثرها، وأصبحت كالحسناء في رونق الشباب إذا فقدت شبابها ولم تكن ذات جمال حقيقي(٤).

فهذا هو أعظم نقد وجهه أفلاطون للفن، نعني أن الفن يتمسك بالجانب

---

(١) الجمهورية ٥٩٧.

(٢) الجمهورية ٥٩٨.

(٣) الجمهورية ٥٩٨.

(٤) الجمهورية ٦٠١.

المحسوس، ويجعلنا نتعلق بالمحسوسات من مرئيات ومسموعات ونفتتن بها، فيمنعنا هذا التعلق من الارتفاع إلى المعقولات حتى نبلغ الحق. هذا فضلًا عن أن الفن محاكاة للمحسوسات، فما بالنا إذا كانت المحسوسات ذاتها بعيدة عن الحق ومحاكاة لها، فكأننا ابتعدنا بالفن عن الحق مرتين.

وعلى الرغم من هذا النقد المر فإن أفلاطون قد استفاد من الإلهام وهو جوهر الفن في فلسفته. وإذا ضربنا صفحًا عن تفسير الإلهام تفسيرات شعرية من أنه يهبط على المرء من علٍ، وجدنا أنه يفسره تفسيرًا يبدأ من النظر إلى المحسوسات ومشاهدة الصور الجميلة سواء ما كان منها طبيعيًا أو فنيًا، ويظل المرء يتدرج من الجمال المحسوس حتى يبلغ الجمال الكلي العقلي الذي يشمل جمال العلم وجمال الحكمة، أو على حد تعبيره "حتى يبصر المرء فجأة الجمال العجيب الذي يعد جوهر الجمال بالذات، والذي اشتاق له زمنًا طويلًا"(١). هذا الجمال أزلي ثابت لا يكون ولا يفسد، ولا يظهر ولا يختفي. ولن تتخذ "رؤية" الجميل هيئة الوجه أو اليدين أو أي شيء جسماني، ولا هيئة ألفاظ أو معرفة أو أي شيء من الكائنات الحية على الأرض أو السماء، ولكنه جمال يقوم بذاته، وكل شيء جميل يشارك في مثاله.

ونحن نجد أن أفلاطون يستعمل اصطلاح "الرؤية" في البصر بالجمال الحقيقي. والرؤية هنا شبيهة بالرؤية المحسوسة، أي ينبغي أن يكون إدراكنا للمعقولات مباشرًا، وحدسيًا، دون واسطة، كالحال في مشاهدة المحسوسات. وحين انتقل أفلاطون من الفن إلى العلم، ومن العلم إلى الفلسفة ظل يعتمد على هذا العنصر المباشر والحدسي في المعرفة والمنطق والحكمة والخير، لأنه على الرغم من تأكيده أهمية الاستدلال الدقيق والحجة المضبوطة، فهو يجعل كل تفكير يعتمد في نهاية

---

(١) المأدبة ٢١٠ - ٢١١.

الأمر على البصيرة العقلية والرؤية المباشرة. وهذا أثر النظرة الشعرية في فلسفته. ولا ننسى أنه رفض أن تُكتب الفلسفة، وأنه أعلن ذلك في أكثر من مناسبة، لأن الألفاظ والأمثلة والتعريفات كلها ناقصة وقد تؤدي إلى الخطأ، والسبيل إلى معرفة الحقيقة الفلسفية أن نقابل بين المعاني والإدراكات. وأن نحكها كما نحك الحجر بالحجر حتى يتطاير منها شرر البصيرة والعقل لنعرف الحقيقة كما هي. ولا يمكن وصف الحق لأن إدراكنا له مباشر، وكل ما نستطيع فعله هو وصف السبل المؤدية إلى هذا الإدراك المباشر.

السر الحقيقي في مهاجمة أفلاطون الفن هو معارضته السفسطائيين، الذين كان فنهم يقوم على التمويه والخداع، إنْ في فن الخطابة وصناعة البيان، أو في الفنون الأخرى المختلفة كما هي حال هبياس، أو فيما نصحوا الفنانين والنقاد أن يتخذوه بإزاء الفن. وفي محاورة السوفسطائي نجد هذا الهجوم على أشده. فالمصور يصنع رسومًا لها نفس اسم الأشياء الطبيعية، ويستطيع أن يخدع الشباب حين يطلعهم على هذه الرسوم من بعد ويجعلهم يعتقدون أنه قادر على كل شيء. وهناك أيضًا فن يحاكي التفكير الصادق، ومن الممكن أن نسحر قلوب الشباب حين نسمعهم ألفاظًا جميلة ونعرض عليهم[1] حججًا زائفة ونجعلهم يعتقدون أنها حق. فالسفسطائي ساحر ومقلد، فهو ساحر لأنه يخلب ألباب السامعين ويغريهم بالاقتناع، ويسوقهم إلى الاعتقاد بما يراه، وهو مقلد لأنه يحاكي ما هو موجود في الطبيعة البشرية. وكان جورجياس من أبرز السفسطائيين وأعظمهم أثرًا، وكان يعتقد في قوة الخطابة وسحر البيان وتأثير الألفاظ، فهو يقول في المحاورة المعروفة باسمه: "أي شيء أعظم من اللفظ أثرًا في إقناع القضاة بالمحاكم أو النواب في المجلس أو المواطنين في الجمعية أو في أي اجتماع سياسي؟ لو ملكت القوة على

(١) السوفسطائي ٢٣٤-٢٣٥.

نطق هذا اللفظ لجعلت الطبيب لك عبدًا"[١].

وتبلغ قوة الكلام حدًا يقف الخوف، ويذهب بالحزن، ويبعث الفرح، ويثير الشفقة، وغير ذلك من الانفعالات التي تذهب بعقول السامعين وتجعل سلوكهم خاضعًا لتوجيه السوفسطائي. وهذا الأثر للخطابة نجد له مثيلًا في إنشاد الشعر وفي التمثيليات. يقول إيون: "عندما أنشد شعرًا حزينًاتمتلئ عيني بالدموع وعندما أروي شيئًا قد يثير الخوف أو الرعب يقف شعر رأسي خوفًا ويدق قلبي"[٢]. وإنما ترجع قوة الكلام وسحر البيان إلى اللذة الحاصلة من تخييل الفن. وفي ذلك يقول جورجياس: "حين يبدع الرسامون شكلًا ملونًا من عدة ألوان تشعر العين عند البصر به باللذة"[٣].

جملة القول، يقوم فن جورجياس على الإيهام والتخييل، وعلى اللذة التي تحصل في النفس. وعلى إثارة الانفعالات مما يسهل معه وقوع المرء تحت سلطان الأثر الفني. ولكن فن أفلاطون يقوم على المحاكاة، فهو يطلب الحقيقة لا في اللذة أو في الانفعالات الحاصلة في النفس. بل في الصورة الفنية. وقد ذهب أرسطو فيما بعد إلى أن وظيفة الفن "التطهير"بما تبعثه التراجيديا بوجه خاص في النفس حين تصفيها من الرعب والخوف وغير ذلك من الانفعالات. ولم ينكر أفلاطون التطهير وأثر الفنون في تصفية النفوس، ولكنه تطهير مؤقت، زائف. أما التطهير الحقيقي فذلك الذي دعا إليه سقراط وكان يقوم به، والذي يعتمد على الفكر ويقوم على العلم، والذي بغيره تصبح الفضائل زائفة.

---

(١) جورجياس ٤٥٤.

(٢) إيون ٥٣٥.

(٣) انظر Kathleen Freeman, Ancilla to Presœratic Philosophers, p. 199.

فإذا كان أفلاطون يبدو في محاوراته قاسيًا على الفن. فإنما ذلك من أجل الفن الزائف الذي كان السفسطائيون يدعون إليه. على العكس يمتدح أفلاطون فن قدماء المصريين، لأنه فن ثابت يتبع نظمًا ثابتة. وقد نشأ ثباته من هيئته إنْ في الموسيقى أو الرقص أو النحت أو التصوير. ذلك أن لكل فن هيئةً ومضمونًا، أو شكلًا وموضوعًا، كالشعر: البحور هيئته والمعاني مضمونه. ويلاحظ أفلاطون أن الفنون تلائم أخلاق الناس من جهتين: من جهة اللذة ومن جهة الخير. فقد يجد بعض الناس في موسيقى لذة ويطربون لها ويزعمون أنها جميلة. وقد يرى فيها البعض الآخر لذة ولكنها مصدر الشر، وهؤلاء "يخجلون من الرقص والغناء في حضرة العقلاء"[١] ولو أنهم يجدون في ذلك لذة في صميم أنفسهم. وهذه حال جميع المدن التي لا تراقب الفنون فيكون أثرها على أخلاق الشعب سيئًا. ويستثنى أفلاطون مصر من بين سائر الدول. يقول عن القوانين:

"... يبدو أن المصريين قد عرفوا منذ زمن قديم هذا المبدأ الذي نتحدث عنه الآن: أن يتعود الشباب تأمل الصور البديعة والألحان الجميلة التي حددوا معالمها وطبيعتها وعرضوا نماذجها في هياكلهم. ولم يكن يسمح لأي مصور أو فنان من أي نوع آخر أن يجدد في هيئاتها أو أن يهجر القواعد الوطنية. ولا يسمح حتى اليوم بأي تغيير في هذه الفنون أو في الموسيقى. وستجد أن تماثيلهم ونقوشهم ترجع إلى بضعة آلاف من السنين[٢](myrioston) –ولست مغاليًا حين أقول بضعة آلاف من السنين– فالتماثيل والنقوش القديمة ليست أجمل ولا أقبح من

(١) انظر القوانين، الكتاب الثاني– وقد لخص الفارابي هذا المعنى فقال: "ومثل علىذلك بأمثلة منها أن الشيخ الذي لا يليق به أن يزمر أو يرقص إذا فعل شيئًا من ذلك وما أشبهه في محفل من الناس فإنهم لا يهشون لذلك ولا يستحسونه منه..." تلخيص نواميس أفلاطون ص ١٤.

(٢) هذه اللفظة يترجمها البعض عشرة آلاف، ولكن الأستاذ ديس يترجمها بضعة آلاف.

فنونهم الحديثة، فهي مصوغة بصنعة واحدة"[١].

من الواضح إذن أن أفلاطون لا يطعن في الفن إطلاقًا، بل على الفن المنحرف. وقد دلنا في هذا النص على سر الجمال، وعلة إعجابه بالفن المصري بوجه خاص. ويرجع ذلك إلى عدة أمور أولها أن نماذج الفنون الجميلة ثابتة لا تتغير، وقد كان أفلاطون يسعى إلى طلب مثال "الجمال بالذات" وينكر المحسوسات الجميلة المتغيرة، وهو هو قد وجد بغيته في الفن المصري. ونحن إذا رجعنا إلى نقوش قدماء المصريين وتماثيلهم رأينا أنها ليست محاكاة كتماثيل اليونانيين للطبيعة، بل تخضع لهيئة معينة، وقواعد خاصة لها دلالات ورموز دينية. وكان أفلاطون يعرف هذه الصلة بين الفن المصري وبين الدين، فهو يقول بعد العبارة السابقة بقليل: "ويُقال إن هذه الألحان التي حفظت خلالالعصور الطويلة هي من تأليف الإلهة إيزيس". فلا غرابة أن تكون الفنون ثابتة لأنها من خلق الآلهة لا البشر، وكذلك الحال في المثل الأفلاطونية فهي ثابتة أزلية وهي موجودة في عالم السماء قد عرفتها النفس حين كانت تعيش في صحبة المثل. وهكذا نجد أن تأثير الفلسفة المصرية على أفلاطون كان قويًا، ومن هذا الموضع يمكن أن نتتبع نشأة نظرية المثل. ويرجع ثبات الموسيقى والنقش والنحت عند المصريين إلى الهيئة الرياضية أو الهندسية التي يتشكل بها. وهذه الهيئة الهندسية تعد وسطًا بين المحسوسات المتغيرة، وبين المثال الأفلاطوني المعقول. وقد اعترف أفلاطون بوجود جمال في الأشكال الهندسية، يعد أسمى من الجمال الموجود في الأجسام الحية. يقول في محاورة فيلابوس: "إني أتحدث عن الخطوط المستقيمة والمنحنية، والسطوح، والمجسمات الناشئة عنها... وهذه الأشكال ليست جميلة جمالًا نسبيًا

---

(١) القوانين ٦٥٦- وانظر كتاب Schuhl, Platon et l'art de son temps.

كغيرها من الأشياء. بل هي جميلة جمالًا أزليًا وعلى الإطلاق..."(١).

وقد امتدح أفلاطون الفن المصري لما له من أثر حسن في نظام الدولة، ونحن نعلم أنه كان يرمي إلى إصلاح المدينة، وكانت المدينة الفاضلة شغله الشاغل والتربية سبيل إلى ذلك الإصلاح. والتربية الفنية إحدى هذه السبل. يجب أن يطبع الشعراء قصائدهم بطابع الخير أو يحرم عليهم قرض الشعر. وكذلك على المصورين والمهندسين وغيرهم من الفنانين والصناع أن يراعوا الرشاقة والائتلاف والانتظام والجمال في صنعتهم. لما للوزن الموسيقي والائتلاف من أثر في أعماق النفس(٢). وفضلًا عن ذلك لا ينبغي أن تبتدع ضروب جديدة من الموسيقى. لأن التغيير مصدر خطر عظيم، وكل تغيير في ضروب الموسيقى يتبعه تغيير في قوانين الدولة الأساسية، كما يقول دامون الموسيقار ومعلم بركليس الموسيقى. ولا ينفك أفلاطون ينبه على خطر التغيير وأثره في النفس والجسم، وفي الفصول والأهوية(٣). وإذا هجر الكائن الحي نظامًا درج عليه اضطرب حتى يعتاد نظامًا جديدًا في غذائه، وهذا هو الشأن فيما يختص بالسياسة، وعقل الإنسان، ونفسه. ومن أجل ذلك لا يسمح أفلاطون بتغيير لعب الأطفال لأننا نعودهم دون أن ندري احتقار القديم والأخذ بالجديد فتتغلب أهواؤهم.

صفوة القول، ينبغي أن نمنع الشباب من الجري وراء التجديد في الرقص أو الغناء، كما كان يفعل المصريون إذا كانوا يقدسون كل ضرب من ضروب الموسيقى والألحان، فينظمون الأعياد التي يحتفلون فيها بالآلهة، ويحفظون الأناشيد التي تُغنى في

---

(١) فيلابوس ٥١.

(٢) الجمهورية ٤٠١.

(٣) القوانين ٧٩٧.

المناسبات، يقوم بذلك الكهنة والحكام ويتبعهم[١] أفراد الشعب، فيكون ذلك سبيلًا إلى احترام قوانين الدولة. ونحن نعلم أن غاية أفلاطون من الفلسفة هي المدينة الفاضلة التي يتوافر فيها الحكمة والنظام والخير والعدل، سواء عن طريق حكم الفلاسفة كما ذهب في "الجمهورية"، أو عن طريق سيادة القوانين كما صور ذلك في آخر محاوراته. والفن الصحيح الثابت يحقق الغرضين جميعًا كما رأينا، وقد يتبين له صحته بالتجربة القائمة في مصر. ويقول في القوانين:

"يجب على الحاكم أن يعضد القانون ويحمي الفن، وأن يعترف أنهما جميعًا سواء من حيث أنهما موجودان بالطبيعة، التي لايقلان عنها مرتبة إذا كانا من خلق الفكر طبقًا للعقل السديد".

وبعد، فإن الفنون الجميلة أول باب ننفذ منه إلى الفلسفة. ذلك أن الفلسفة عند أفلاطون صناعة شاقة تحتاج إلى مزاولة طويلة بعد كسب علوم كثيرة منذ الصغر. وقد بين هذه العلوم التي ينبغي أن يتعلمها الشباب وهي الشعر والموسيقى والرقص ثم الرياضة البدنية ثم العلوم الرياضية كالحساب والهندسة، وأخيرًا في الخامسة والثلاثين يبدأ الإنسان في تعلم الفلسفة. وقد نصح بالبدء بالفنون في الصغر لأنها محسوسة تلائم أحوال الناشئة، والفن لا يمكن أن يوجد إلا محسوسًا، ولا يكون الجمال إلا مجسدًا. ولكنه قيد الشعراء والمصورين والموسيقيين وسائر الفنانين بقيد واحد هو أن تُطبع فنونهم "بصورة الخير وإلا حُرم عليهم قرض الشعر في مدينتنا"[٢] وهنا نجد الصلة بين الخير والجمال، كما توجد الصلة بينهما وبين الحق. وهذه المثل الثلاثة متدرجة عند أفلاطون أدناها الجمال وأعلاها الخير. فإذا انطبعت النفس منذ الصغر على الفن الجميل الذي يعلم الفضائل

---

(١) القوانين ٧٩٩.

(٢) الجمهورية ٤٠١.

الحسنة استطاعت في المستقبل أن تبلغ مثال الخير، فأفلاطون من أنصار إخضاع الفن الأخلاق وخدمة المجتمع، ولا يناصر نظرية الفن للفن.

وللفن عند أفلاطون وظيفة تخدم الفلسفة، ذلك أن الفلسفة في جوهرها "محبة الحكمة" كما تدل على ذلك اللفظة اليونانية "فيلوسوفيا"، وقبل أن يتمكن المرء من محبة الحكمة حين يبلغ الرشد الفلسفي في منتصف العمر فإنه يتعلق بالأمور المحسوسة التي يميل إليها عن طريق الحب، وأولى هذه الأمور بالتعلق وأجدرها بالمحبة ما توفر فيها الجمال. والنفس تميل بطبعها إلى كل جميل فتتحرك نحوه، وتعشقه، ثم ترتفع بعد ذلك من هذا الجانب المحسوس الذي تعلقت به إلى الجانب المعقول. ذلك أن الجميل إنما يكون كذلك لمشاركته في مثال الجمال بالذات، فالجمال عند أفلاطون موضوعي خارجي، وليس ذاتيًا تخلعه النفس على الأشياء التي تراها جميلة. ولا يكون الشيء جميلًا إلا إذا كان متناسبًا، فالتناسب والانسجام (hormonia) أو الائتلاف هو الأساس الذي يجعل الشيء جميلًا، سواء أكان هذا الشيء جسمًا طبيعيًا، أو صورة وتمثالًا يحاكي الجسم الطبيعي، أو لحنًا موسيقيًا، أو معنى من المعاني.

فيمحاورة فيلابوس يعرف أفلاطون الصحة بأنها الانسجام، والانسجام فكرة رياضية، وقد كان الفيثاغوريون أول من رد الموسيقى إلى التناسب العددي. فإن كان الإنسان يتجه بالطبع نحو الجميل فذلك لما يتوافر فيه من تناسب وانسجام، كما أن النفس الإنسانية مؤلفة طبقًا لمدىتناسب كامل الانسجام، وهي لذلك تميل إلى كل شيء شبيه به يماثل طبيعتها. أما السبيل إلى هذه الصلة، فهو الحب الذي تحدث عنه أفلاطون طويلًا، وكتب فيه محاورة خاصة، ولذلك يحسن أن نفرد للحديث عنه بابًا برأسه.

٢- الحب

لقد طبقت شهرة الحب الأفلاطوني جميع الآداب الحديثة، وأصبح عنوانًا على ضرب خاص من الحب بين الرجل والمرأة يتجردان فيه عن علاقة الجسد، ويسموان إلى الصلة الروحية المجردة. إنه الحب العفيف، أو الهوى العذري. إنه التسامي، لأن الأفلاطونية نعتٌ لكل مثالي شريف، إنْ في الحب أو غيره. وهذا هو المعنى الذي رسخ عندنا اليوم في جميع اللغات. ولكن أفلاطون كان يعني بالحب أمور كثيرة ليس هذا المعنى إلا قطرة من بحرها.

ومن الغريب أنه عالج موضوع الحب في محاورة لا تحمل هذا العنوان، بل "المأدبة" (Symposium)، وتكلم عن الحب كذلك في محاورة "فيدروس"، ولكن "المأدبة" هي المحاورة الأساسية. ونحن نعرف أن كل محاوراته تسمى بأسماء أشخاص يمثلون لونًا معينًا مثل "هبياس" أو "جورجياس"، أو عنوانًا على ضرب خاص من الفلسفة مثل "بارمنيدس" أو "طيماوس"، واختيار المأدبة عنوانًا لهذه المحاورة له دلالته، وهو ذو صلة وثيقة بالحب، وهو تعلق النفس بنفس أخرى عن طريق الحوار. وتجري المحاورة في بيت أجاثون الشاعر الذي كان يحتفل بالجائزة التي ظفر بها، فأدب الجماعة من أصدقائه مأدبة عشاء وشراب، ثم اقترح إركسماخوس العدول عن سماع الغناء والموسيقى إلى أحاديث الحب. فالمأدبة اجتماع بين طائفة من المفكرين يتناولون فيه الطعام، ويرتشفون كؤوس الشراب، ويتبادلون الرأي، ويتحاورون فيما بينهم، ويديرون أطراف الحديث. وليس الغرض من المأدبة التهافت على الطعام والتمتع بالشراب إلا بمقدار أن يكون مناسبة للاجتماع والحوار. ويعد أفلاطون مبتكر هذا الضرب من الأخوة العلمية والمآدب الفلسفية، وهو الذي درجت عليه مدرسته، وأصبح سنةً تتبعها المدارس فيما بعد، ووضعت للمآدب قواعد يلتزمها الطلبة في طعامهم وشرابهم وحديثهم، وهي

قواعد تجنح بطبيعة الحال إلى الاعتدال إن لم يكن إلى حد التقشف في الطعام والشراب. وكانت الفيثاغورية تتبع نظام أخوة، ولكنها كانت أدنى إلى أن تكون فرقة دينية منها إلى أن تكون مدرسة علمية. وكان سقراط يحاور الشباب في الملاعب والبساتين وفي الدور التي يدعى إليها. أما أفلاطون فقد نفض عن مدرسته غبار السرية، ونحا بها نحوًا علميًا، وانتشلها من الشوارع والأسواق والأماكن العامة، وحفظ لها وقارها داخل جدران المدرسة، وجعل الآداب من جملة أنظمتها[١].

والمقصود من المأدبة الاجتماع على المودة، والاتصال بالألفة والمحبة، إذ لا تحصل المؤاكلة إلا مع الوئام، ولا تجري المنادمة إلا مع الصحبة والائتلاف. وهل يؤاكل الغريم غريمه أو العدو عدوه؟ وحيث كان مذهب أفلاطون في الفلسفة أنها لا تدون، كما قال في الخطاب السابع، فالسبيل إلى بلوغها هو هذه المنادمة الفكرية التي يدور فيها الحوار بين ذوي النفوس التي تجتمع بالألفة وتتصل برباط المحبة. ومن أجل ذلك كان الحب هو المحور الذي تدور عليه محاورة المأدبة.

ولم يكن مفهوم الحب عند اليونانيين كما نفهمه اليوم، ولا كذلك مفهوم الصداقة. ولعل ما نقصده اليوم بالحب هو الذي كانوا يسمونه الصداقة (Philia)، وكان معناها في القرن الخامس إما التماثل في الأخلاق أو التجاذب بين الأضداد، وهي رابطة طبيعية تسري بين جميع الكائنات ومنها الإنسان، ولكن أفلاطون نقل معنى الصداقة، وذهب إلى أن المجتمع ليس رابطة طبيعية بل خلقية وروحية، وتحدث في محاورة "ليسيس" عن المحبوب، الذي هو أصل كل صداقة ومنبع كل صلة بين الناس، والمحبوب الأول هو الخير الذي ينطوي على أسمى القيم.

---

(١) انظر

Jacger, Paidcia, Vol. 2, pp. 174-197.

وللصداقة أثر عظيم في بناء المدينة وعلاج المجتمع الفاسد، لأن ائتلاف جماعة صغيرة من الناس يشتركون في آراء واحدة يجعل منهم القلب النابض في المجتمع الجديد.

وإذا كان هذا هو معنى الصداقة عندهم والذي يقابل معنى الحب عندنا الآن، فإن الحب عندهم كان يدل على معنى أقوى، لعل أصدق ما يدل عليه هو العشق. كان الحب (إيروس) إلهًا جبارًا، كإله الخمر ديونسوس، وقد عبد الأثينيون كلا الإلهين، وأسرفوا في الحب والشراب، وكانوا يتخذون من الشراب مطيةًإلى الاستمتاع بمباهج الحب، وهو حب حسي جنسي. وكانت إسبرطة تحرم الشراب لأنها كانت تهدف إلى بث الشجاعة وفضيلة القتال. ولكنها كانت مصابة بآفة خلقية تنتشر عادة بين الجيوش وهي الشذوذ الجنسي.

أما أثينا[١] فكانت الفضيلة التي تسعى إلى بثها بين مواطنيها هي ضبط النفس، ويبدو أنها تأثرت بظاهرة الشذوذ الجنسي عن طريق إسبرطة، وكان ذلك الشذوذ من جملة تقاليدها، و"نظامًا يقره الناس في إسبرطة"[٢]. ذلك لأن المرأة كانت أقل منزلة من الرجل وأضعف ثقافة مما دعا الرجال إلى محمية الغلمان.

ولكن أفلاطون يحكم بفساد هذا العرف لمخالفته الطبيعة. ويبدو أن سقراط كان متهمًا بحب ألقبيادس الشاب الجميل، واعترف سقراط بحبه في محاورة "المأدبة"[٣]. غير أن خطاب ألقبيادس في المحاورة وهو يصف سقراط وعلاقته به يجعله بريئًا من هذه التهمة، وإنما هو الحب السامي، الحب الأفلاطوني. ولم يرهب

---

(١) ييجر- الجزء الثاني- ص ١٧٧.

(٢) برتراند رسل- تاريخ الفلسفة الغربية- ص ١٧٣.

(٣) المأدبة ٢١٣- وما بعدها.

أفلاطون ديونيسوس وإيروس، الخمر والحب، بل عرف ما لهما من قوة وسلطان، فاستخدمهما لفائدة الفلسفة، وذلك عن طريق فضيلة ضبط النفس. وذلك على عكس إيسقراط صاحب المدرسة المنافسة له والذي ذهب إلى أن إفراط الأثينيين في الشراب أدى إلى انحلالهم، فحرمه.

مهما يكن من شيء فلا ينكر أحد قوة الحب وأثره في تحريك النفوس، وقد عرض لنا أفلاطون وجهات كثيرة من النظر السائدة في زمانه، وأخيرًا عرض نظريته على لسان سقراط الذي زعم أنه تلقاه عن الكاهنة ديوتيما.

وكان فيدروس أول المتكلمين، فأخذ يباري السفسطائيين والشعراء ولا غرو فهو من تلاميذهم، فتحدث عن المظهر الاجتماعي للحب فهو يثير الطموح ويبعث على الفضيلة التي بدونها لا توجد صداقة، أو تقوم جماعة، أو تنهض مدينة. وقد استهل كلامه بأن الحب إله عظيم، وأن عبادته من أقدم العبادات، وأنه أزليكما ذهب إلى ذلك هزيود قائلًا: "نشأت الأرض الفسيحة الخصبة من العماء، فكانت المستقر الدائم لكل موجود، ثم ظهر الحب..."(١).

ثم تلاه بوزانياس فأرجع الحب إلى نوعين: سماوي وأرضي، وعن الحب السماوي نشأت أفروديت السماوية، وعن الحب الأرضي نشأت أفروديت ابنة زيوس وديوني والتي نسميها بإنديموس. وليس الحب في ذاته حسنًا أوشريفًا، إلاحين يحركنا إلى محبة ما هو شريف. أما الذين يتحركون نحو إشباع اللذة الحسية وعشق البدن فتكون شهواتهم جسدية، وأما الذين يهتدون بالحب الإلهي فإنهم يتحركون نحو خير المحبوب ومساعدته على بلوغ الكمال، ومن ثم كان الحب قوة تربوية عظيمة الأثر.

---

(١) المأدبة ١٧٨.

وتكلم إركسماخوس الطبيب فعرض للحب من وجهة نظر الطب، فهو القوة الخلاقة القائمة في أساس الكون، وذهب إلى أن الصحة هي ائتلاف الأضداد بالحب.

وتبعه أرستوفانس الشاعر الهزلي وصاحب تمثيلية "السحب"، فذكر أسطورة الجنس البشري الذي كان في أصله ثلاثة أنواع ذكر وأنثى وخنثى، وكان كل نوع مكورًا وله وجهان وأربع أيد وأربع أرجل، ثم اعتزوا بقوتهم وأرادوا الوثوب على السماء، فقطعهم زيوس أنصافًا، وأصبح كل نصف يشتاق إلى نصفه الآخر، فإذا عثر عليه تمت له السعادة.

فلما جاء دور أجاثون اقترب البحث من نظرية سقراط، فأعلن أجاثون أن الحب هو الذي علم الناس الفنون الجميلة. فالحب شاعر سماوي يشعل في النفوس نار الشعر، وآية ذلك أننا حين نحب نصبح شعراء. وقد تولدت الفنون من الحب، أي حب الجمال، لأن الحب لا يألف القبح.

وهنا يتدخل سقراط. فيبدأ بالاعتراض على أجاثون بأن الحب إذا كان اشتياقًا إلى شيء يفقده المرء. وإذا كان سعيًا لبلوغ الجميل، فلا يمكن أن يكون الحب نفسه جميلًا. الجميل شيء، والحب شيء آخر. فما الحب إذن؟

يمهد أفلاطون لذلك بأسطورة تذهب إلى أن الحب ابن الغني (Poros)، (والفقر Penia)، وكان ذلك ليلة مولد أفروديت، فنشأ يحبها ويعشق ما فيها من جمال. فالأسطورة رمز إلى أن الحب لأنه ابن "الفقر" فهو أبدًا في احتياج إلى أن يشبع من الجميل. وليس الحب إلهًا، بل روحًا متوسطًا بين الآلهة والبشر، وهو ليس فانيًا ولا خالدًا، ولا حكيمًا ولا جاهلًا. لو كان إلهًا ما طلب الحكمة وسعى إليها، إذ الحكمة من صفات الآلهة، وهم في غير حاجة إليها، ولو كان جاهلًا ما طلب الحق ولا تحرق إلى الحكمة شوقًا، لأن الجاهل راض بما يفقده من جمال

وحق وخير، كما قال الشاعر العربي، "وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم" وأما البحاث عن الحق منهم الطائفة الوسط بين المعرفة والجهالة، والحب يقع في هذا الوسط، فهو صفة لمحب الحكمة. وهذه مقدمة تمهد إلى الصلة بين حب الجمال وبين حب الحق مما يبينه فيما بعد. ولكن بعد أن يوضح المركز الذي يدور عليه الحب وهو المحبوب.

صفوة القول، إن الحب وسط بين طرفين: بين الحب والمحبوب، إنه سعي المحب إلى الحصول على المحبوب "الجميل، الكامل، الرشيق، المزدهر". ونظرية أفلاطون الذي يفترضها والتي أصبحت أساسًا لجميع الفلسفة القديمة وفي العصر الوسيط هو أن الأشياء الخارجية هي الأصل الذي نعتمد عليه في المعرفة، ولكنها ليست الأشياء المحسوسة بل المثل المتعالية عليها. ذلك أنه يسلم بوجود الجمال في الطبيعة، وأن الفن محاكاة له كما ذكرنا من قبل.

فإن قال قائل: إذا كان الأمر كذلك، فالحب شوق إلى كل شيء، إلى الجمال والحق والخير على حد سواء، ولا ينبغي أن يقصر الحب على الجميل فقط، قال أفلاطون هذا صحيح من وجه، وغير صحيح من وجه آخر، فالحب شوق إلى كل ما يجلب للكائن الخير والسعادة، ولكن الاصطلاح اللغوي اختصه بدلالة خاصة هي "توليد الجميل سواء كان هذا التوليد جسمانيًا أم روحيًا" وذلك كالحال في لفظ الشعر (poiésis) الذي يدل على إبداع كل صنعة من أي نوع كانت، ومع ذلك اختص الشعر بفن واحد هو الموسيقى والنظم.

ونحن نلاحظ أن التفسيرات السابقة التي ذكرها فيدروس وبوزانياس وأرستوفان وأجاثون وقفت في الحب عند ثمرته الاجتماعية أو جانبه الجسماني، أما أفلاطون فقد أضاف إلى تفسير الحب عدة أمور جديدة، الأول أنه شوق، والثاني أنه توليد، والثالث أن هذا التوليد جسماني، والرابع أنه روحي.

فالحب شوق لأنه نفسه ليس جميلًا، ولا محبًا ولا محبوبًا، إنه الرغبة التي تدفع المحب إلى طلب المحبوب.

والحب توليد لأن الشوق إلى المحبوب الجميل لا يكون لذاته. بل لشيء أعمق من ذلك وأبقى وأخلد، هو استمرار الجنس وحفظ النسل. والرغبة الجنسية موجودة في كل حيوان لأنها السبيل إلى مشاركة الكائن الفاني في الأزلي الباقي، ولا سبيل إلى الاتصال بالجنس الآخر إلا بالحب، فإن كان المحبوب جميلًا أسرعنا إليه وأقبلنا عليه، وإن كان قبيحًا نفرنا منه وابتعدنا عنه. وذلك كله من أجل التوليد والشوق إلى الجانب الأزلي في وجودنا الفاني. ومن أحب الجسد تزوج حتى يولد ويتعلق بالنوع الأزلي، كما هي الحال في الطير وفي العامة من الناس. ولكن الإنسان بدن وروح، ومن أحب الروح تعلق بالحكمة وغيرها من الفضائل وعمل على توليدها. وأسمى ضروب الحكمة "ماحفظ نظام المجتمع وذلك بالعدل والاعتدال".

والطريق إلى محبة الأمور الروحية هو البدء بالتعلق بجمال البدن، فيعشق الإنسان فردًا واحدًا، ثم ينظر في الأجسام الأخرى الجميلة ويوازن بينها حتى يبلغ جمال الصورة، إلى أن يصبح محبًا لكل جسم جميل.

وبعد ذلك فليعلم أن جمال الأجسام لا يساوي شيئًا إلى جانب جمال النفوس. وقد توجد النفس الجميلة في البدن القبيح، ولا غرابة أن يعشقها لما فيها من جمال. ثم يقوده الكشف عن جمال النفس إلى تأمل جمال النظم والقوانين، ثم يرتفع من ذلك إلى محبة العلوم ومعرفة جمال كل نوع منها، حتى يبلغ إلى العلم بالجمال بالذات.

فالحب هو القوة التي تأخذ بيد المحب منذ الصبا وترفعه من الإعجاب بالجمال الجسدي الذي يلهمه الأقاويل الجميلة، إلى جمال النفوس حتى لو كانت

مودعةً في جسد قبيح، إلى جمال القوانين وجمال العلوم حتى يبلغ مثال الجمال بالذات. وهذا الطريق هو الذي يسميه أفلاطون الجدل الصاعد، الجدل الذي يصعد بالنفس، ويرفعها، ويدفعها إلى تسيير كل شيء في الحياة.

كيف يدرك الإنسان الجمال بالذات؟ إنه بصر، رؤية (Vision)، تنكشف للباحث عن الجمال الحقيقي فجأة. ولا يتخذ البصر بالجمال أي هيئة مادية كالوجه أو البدن، ولا هيئة لفظية أو شكل أي كائن يوجد على هذه الأرض. إنه جمال يقوم بذاته ولذاته، وكل شيء آخر جميل يشارك فيه. هذا الجمال الأزلي الثابت متى بلغه المرء فلن يغريه بريق الذهب، أو يجتذبه حسان الوجوه، بل يظل محدقًا في هذا الجمال على الدوام.

ونلاحظ أن أفلاطون يستعمل اصطلاح "البصر" أو "الرؤية" في معرفة الجمال، وهو يعود إلى هذا الاصطلاح نفسه في "الجمهورية"، حيث يقول إن الفيلسوف الصحيح هو ذاك الذي يحب "رؤية الحق"[(١)]، ويضرب مثالًا بالمحسوسات التي نراها عندما يقع بصرنا عليها فندركها، فكذلك الحقائق نراها بعين العقل.

وإذا كانت المحسوسات المرئية تحتاج إلى ضوء الشمس في معرفتها، فكذلك الحقائق تحتاج إلى ضوء كضوء الشمس ينيرها، هذا الضوء هو "الخير". فالخير هو الذي يعين على "الرؤية" إنْ في الجميل أو في الحق. وقد أشار أفلاطون في "المأدبة" إلى أن المحبين يطلبون خيرهم، وأن الخير الأسمى من الناحية المادية في استمرار النوع، ومن الناحية الروحية في أمرين: السمو بالنفس، وتعليم المحبوب. وهو لذلكيوحد بين الخير والجمال، فهما وجهان لشيء واحد، حتى لقد نحتوا في

---

(١) الجمهورية ٤٧٥.

اليونانية لفظةً واحدة تجمع بينهما هي "الجمال والخير"[١] (Kalokagathia)، وهذه الغاية الثنائية هي المبدأ الأسمى لإرادة الإنسان وسلوكه، والمحرك الأقصى لكل شيء في الوجود. والفيلسوف الحق هو الذي يجمع في شخصه وفي سلوكه وفي فكره بين الجمال والخير، والذي يسميه أفلاطون في "الجمهورية" (Kaloshagathos). ومعنى ذلك أن الحكيم من كانت أعماله جميلة وخيرة في آن واحد.

فالحياة الصحيحة للإنسان هي أن "يعيش متأملًا الجمال الوحيد بالذات"، وذلك عن طريق الرؤية المباشرة لهذا الجمال. وليست هذه الرؤية ثمرة استدلال وتركيبة مقدمات، وإنما هي أشبه بالكشف الصوفي عن طريق الاتصال المباشر بالحقيقة العليا. ولا تتم هذه الرؤية إلا بعد أن تتحول النفس بكليتها وتتجه نحو مثال الجمال أو الخير أو الحق، كما يتجه الإنسان بجسمه نحو المحسوسات ليبصرها، ووظيفة الفلسفة أن تدير النفس من التعلق بالمحسوسات وتحولها إلى المعقولات، حتى تحصل الرؤية.

وإذا بلغ الفيلسوف الجمال بالذات وتمت له رؤيته مباشرةً، وقف عندها بالتأمل ولكنه يعجز عن التعبير عنها أو نقلها إلى غيره. وهذا هو السر في التجاء أفلاطون إلى الأسطورة يصور بها الحقائق ويقربها إلى الأذهان، أما الحقائق ذاتها أو الفلسفة فلا يمكن أن تدون كما قال في الخطاب السابع. والمتصوفة الذين يشهدون الحق[٢]، وينكشف لهم بالرؤية، يعجزون عن التعبير عما يرون.

---

(١) ييجر المرجع السابق ص ١٩٤.

(2) Taylor, Plato, Pp. 231-232.

فرؤية الجمال عند أفلاطون ضرب من الكشف الصوفي.

فما الذي يحول النفس ويديرها نحو الجمال والحق والخير؟ إنه الحب الذي يجعلنا نشتاق إلى المحبوب من أي نوع كان، فنتعلق به، ونتعشقه. وأول باب نتعلم منه هذا الحب، بل هذا العشق، هو الأشياء الجميلة، والأبدان الرشيقة، والوجوه الحسان، ثم النظم والقوانين التي تمتاز بما فيها من نظام وجمال، ويلي ذلك العلوم المختلفة التي تتصف بالجمال الثابت حتى نبلغ الجمال بالذات، والحق بالذات، والخير بالذات، وهذه كلها آفاق عليا سماوية تعز على التعبير الإنساني، لأن الوقوف عندها على الدوام يجعل الإنسان حكيمًا، وليس الإنسان حكيمًا، بل فيلسوفًا أي محبًا للحكمة، يسعى إليها، ويشقى في البحث عنها، ويدنو منها، ولكنها لا تنكشف للنفس تمام الانكشاف إلا بعد أن تتخلص النفس من البدن، كما حدثنا سقراط في محاورة "فيدون".

٣- العلم الرياضي

رأينا أن الفن هو المرحلة الأولى التي يجب أن يجتازها طالب الفلسفة. ثم ينتقل إلى مرحلة ثانية أسمى منها يرى فيها الباحث جمالًا أبهر من جمال الفنون، وهذه المرحلة هي البحث في العلوم الرياضية. واتضح لنا أن الحب هو همزة الوصل بين الباحث وبين الفن أو العلم على حد سواء.

ولم تكن العلوم الرياضية قد تميزت في شباب أفلاطون، وكان الفيثاغوريون هم المشتغلين بها، ولكنهم كانوا يمزجون مباحثهم بتصورات دينية وأخلاقية. ولم يكن الحساب قد انفصل عند فيثاغورس عن الهندسة، فالأعداد أشكال، الثلاثة مثلث. والأربعة مربع، ولذلك كانوا يقسمون العدد قسمين أعداد مثلثة وأعداد مربعة. ثم تقدم البحث في الحساب وفي الهندسة وبرز اسم فيلولاوس الذي كان معاصرًا لسقراط، والذي يروي أن أفلاطون اشترى كتابه وكان سرًا غير متداول واطلع على مافيه. وقد عني أفلاطون في رحلاته بالاتصال بالرياضيين من مثل ثيودورس وأرخيتاس، ولا شك أنه اكتسب منهما الشيء الكثير. وبعد عودته من صقلية افتتح الأكاديمية واشترط في دخولها أن يكون الطالب عالمًا بالهندسة. واشتهرت الأكاديمية سواء في حياة أفلاطون أم بعد موته أنها كانت مدرسة رياضية، ونبغ فيها كثير من علماء الرياضية. ولم يقترن اسم أفلاطون بنظريات رياضية معينة اكتشفها كالحال في إيدوكسس مثلًا أوثيتاتوس، ولكن مما لا شك فيه أنه كان على معرفة واسعة عميقة بمختلف العلوم الرياضية في عصره من جهة، وأنه فتح أبواب البحث فيها ومهد لظهور اكتشافات كثيرة من جهة أخرى. أو كما يقول سارتون ابن أفلاطون "لم يخلق العلم الرياضي، ولكنه خلق

رياضيين"[١]. ويقول برقليس في شرحه على أول كتاب من هندسة إقليدس: "لقد دفع أفلاطون العلم الرياضي بوجه عام والهندسة بوجه خاص أشواطًا من التقدم بسبب تحمسه لها، وهذا واضح من الطريقة التي ملأ بها كتبه أمثلة رياضية. يسعى بها في كل مكان إلى إثارة الإعجاب بهذه العلوم في أنفس طلاب الفلسفة".

حقًا لقد أحسن برقليس تصوير أفلاطون، الذي لا ينفك في معظم محاوراته يشير إلى الرياضيات وأثرها في توجيه النفس نحو الحق وتمهيد الطريق إلى الفلسفة، حتى نبلغ محاورة "الجمهورية" فيصف العلوم المختلفة التي ينبغي على الطلبة معرفتها. ويبدو أن هذا المنهج الذي وضعه في الجمهورية هو الذي كان متبعًا في الأكاديمية.

فالشعر والموسيقى والرياضة البدنية يظل الصبيان يتعلمونها حتى سن العشرين، ثم من العشرين إلى الثلاثين يتعلم نخبة منهم العلوم الرياضية وصلة بعضها ببعضها الآخر. ويختار بعد ذلك نخبة من هذه النخبة يتعلمون الجدل الذي هو منهج الفلسفة. حتى "يتدربون على إطراح البصر وغيره من الحواس ليبلغوا في صحبة الحق معرفة الوجود بالذات"[٢]. ثم يتولوا من الخامسة والثلاثين إلى الخمسين مناصب عامة في الدولة. ومن هؤلاء لا يبلغ الفلسفة إلا قلة قليلة. ويعنينا الآن في هذا المنهج أن نعرض للعلوم الرياضية، التي مبعثها أفلاطون في "الجمهورية" خمسة. وهي الحساب والهندسة المسطحة والهندسة المجسمة والموسيقى النظرية.

والحساب هو علم العدد المجرد غير المختلط بالأجسام التي يمكن أن ترى أو تلمس، فالعلم بطبيعة العدد يكون بالعقل لا بالحس. ومن أجل المعرفة ذاتها لا

(1) Sarton, History of Science, p. 436.

(٢) الجمهورية ٥٣٨.

من أجل التجارة، فتتحول النفس من النظر إلى الموجودات المتغيرة إلى الوجود الحقيقي. فلا جرم أن يبدأ الفيلسوف بتعلم الحساب الذي يخرجه من بحر التغير إلى شاطئ الوجود.

وللحساب بوجه خاص منزلة هامة في فلسفة أفلاطون. لأن "الواحد" وهو أساس العدد، امتزج بالمثال، وتطورت نظرية أفلاطون في أواخر حياته إلى القول بأن المثل أعداد، كما يصور لنا أرسطو مذهب أستاذه. وهي نظرية دقيقة غامضة لا نجد لها توضيحًا في المحاورات، ولو أنه في المحاورات المتأخرة يشير إلى العدد ومنزلته إشارات ليست كافية في توضيح طبيعته، ففي "طيماوس" يحدثنا عن الزمان. فعند خلق السماء على صورة الآلهة الخالدة، خُلق معها الزمان الذي يسير بحسب قانون العدد، ذلك أن الأيام والليالي والشهور والفصول لم تكن موجودة قبل نشأة السماء، ولكنها تولدت مع وجود السماء حتى تصلح لقسمة الزمان، إذ الماضي والمستقبل من أقسام الزمان[(١)].

جملة القول، الزمان عند أفلاطون متصل بالحركة، أعني حركة الأجرام السماوية وما يتبعها من اختلاف الليل والنهار والفصول، ومعرفة مقدار الزمان يكون بالعدد.

فإذا نظرنا في "ملحق القوانين"رأينا أن أفلاطون يحاول الإجابة عن السؤال الذي طرحه في "القوانين" ولم يجب عنه، وهو العلوم التي ينبغي على أعضاء "المجلس الساهر" تعلمها لتقودهم إلى الحكمة. فهناك علوم الغرض منها التسلية أو اللذة أو المساهمة في بناء الحضارة المادية وهذه كلها ليست من الحكمة في شيء كالملاحة والخطابة وغير ذلك من الفنون المختلفة. أما العلوم التي يمكن أن نطلق عليها اسم الحكمة فهي التي تجعل الإنسان حكيمًا ومواطنًا صالحًا، وأولى

(١) طيماوس ٣٧ – ٣٨ ب.

هذه العلوم بهداية الإنسان، هو الحساب لأنه هدية من السماء أورانوس[١] وهي إشارة لما ذكره في "طيماوس" من أنه يُعلمنا عدد الأيام والشهور والسنين، ولأن الحساب هو علم العدد الذي يجلب مع العلم به سائر الخير، والذي بدونه نخلو من العقل ومن الفضيلة، فكلما وُجد العدد وجد الترتيب والنظام، وإذا اختفى حلت الفوضى. الحق أن القدرة على العد هي المزية التي تفصل بين الإنسان والحيوان.

فالحساب الذي يليق بالفيلسوف هو الحساب المجرد الذي يتعلق بالواحد لا بالكثير. حقًا نحن نعد الأشياء المحسوسة مثل هذه شجرة، وهذه شجرة ثانية، وثالثة وهكذا، فنعد وحدات غير متساوية مثل الإنسان، والجيش، والفرس، ولكن العدد الخالص أصدق وأضبط من العدد المحسوس[٢].

والهندسة كالحساب منها ما هو عملي ومنها ما هو نظري، فالهندسة العملية تتعلق بالوجود المتغير، والنظرية تطلب العلم بالثابت لا ذلك الذي يكون ثم يفسد، ومن فوائدها للفيلسوف أن تجعله سريع الفهم[٣]، والهندسة نوعان مسطحة ومجسمة، ولم يكن العلمان قد تميزا في الوقت الذي كتب أفلاطون الجمهورية، حيث يقول غلوكون: ولكن يبدو ياسقراط أن هذا العلم يكشف بعد، ويجيبه سقراط بأن العلة في ذلك صعوبته وعدم وجود عالم مرشد[٤].

والهندسة المسطحة تبحث في المشاكل ذات البعدين الطول والعرض، والمجسمة تبحث في الأجسام ذات الأبعاد الثلاثة.

---

(١) ملحق القوانين ٩٧٧ ب.

(٢) فيلابوس ٥٦ – وانظر تيلور ص ٤٣٠.

(٣) الجمهورية ٥٢٦.

(٤) الجمهورية ٥٢٧.

ويقوم جوهر الهندسة مسطحة كانت أم مجسمة على تصور التناسب بين الأشكال وما بينها من علاقة(١)، في هيئتها المسطحة لا في نسبتها العددية. فالأشكال الهندسية يمكن أن تمثل العلاقات بين الكميات من أي نوع كانت. ويمكن أن تغني دراسة هذه العلاقات الهندسية عن التناسب بوجه عام، وبذلك سار التناسب الرياضي في طريق هندسي كذلك الذي انتهى عند إقليدس، حيث حُرر علم الهندسة، وعرفت أصوله، وتميزت براهينه، هذه البراهين التي تقوم على منهج التعريف، والتحليل، مما نتحدث عنه بعد أن نفرغ من علمي الفلك والموسيقى.

وينبغي أن يبتعد علم الفلك عن النزعة العملية ويرتفع إلى الدراسة النظرية كما رأينا في الحساب والهندسة. وليس توجيه النظر نحو السماء لتأمل النجوم في حركاتها هو الذي يرفع النفس، لأن هذا النحو من النظر هو نظر إلى المحسوس، والدراسة العلمية هي التي تدرك حركات النجوم الصحيحة وفي هيئاتها الصحيحة بالعقل والفكر لا بالبصر. فالفلك كالهندسة من العلوم التي يجب دراستها بوضع المسائل وحلها دون نظر إلى ما يجري في السماء(٢). وهكذا نجد أن أفلاطون يميز دائمًا بين درجتين من العلم، أحدهما أنقى وأخلص والآخر ممتزج بعض الشيء بالمحسوسات وبالمنافع العملية. فالحساب نوعان عامي وفلسفي، والهندسة كذلك منها عملية تنفع في معرفة القياس والمساحات ومنها فلسفية أعلى في دقتها وصدقها(٣). وقد بسط أفلاطون في "طيماوس" نظريته الفلكية بصدد الكلام عن العالم. فبعد أن خلق الله نفس العالم صنع الكرة السماوية وجعل الأرض في مركزها.

---

(1) Rey, La Maturité de la Sc. Gr., p. 974.

(٢) الجمهورية ٥٢٧.

(٣) فيلابوس ٥٧.

أما الكواكب السيارة فإنها تتحرك حركات منتظمة، وبينها أبعاد ثابتة حددها أفلاطون في هذه الأرقام وهي ١، ٢، ٣، ٤، ٩، ٨، ٢٧ على التوالي، وهي تمثل بالترتيب من الرقم ١ ما يأتي: القمر، عطارد، الزهرة، الشمس، المريخ، المشتري، زحل[١]. ولسنا ندري على أي أساس فلكي استطاع أفلاطون أن يحدد هذه الأرقام[٢].

والموسيقى هي آخر فرع من العلوم الرياضية، وهي تختص بالأذن والسماع على حين أن الحساب والهندسة والفلك تقوم على العين والبصر. وقد وصل أفلاطون بين الموسيقى وبين الفلك، والفلك يقوم على حركة الأجرام السماوية، وهذه الحركة إما مشاهدة بالعين حين تتطلع إلى السماء وهذا ما يختص علم الفلك ببحثه، وإما أن تُحس بالأذن حين تكون الحركات مؤتلفة. والموسيقى نوعان كالحال في العلوم السابقة، النوع الأول حسي محض يعتمد على سماع الأذن للنغمات ومعرفة ما بينها من تناسب وائتلاف ولا يرتفع الفيثاغوريون أنفسهم عن هذا المستوى الحسي، لأنهم على الرغم من رد الأنغام إلى نسب عددية فإنهم لا يتخلصون من الأصوات المسموعة، ويجعلون بحثهم خاضعًا للسماع. أما الموسيقى التي ترتفع إلى مرتبة العلم النظري فهي التي تبحث في طبيعة تناسب العدد والعلة في أن بعضها يكون مؤلفًا وبعضها لا يكون. والفلاسفة الذين بلغوا الخمسين من العمر وأصبحت عندهم معرفة صحيحة بالموسيقى والألحان والأوزان، هم الذين يُنصبون في المدينة لإجازة ما يليق تعليمه للشباب وإذاعته بين الناس وما لا يليق، أي ما يتفق مع تهذيب النفس وترقيتها

---

(١) طيماوس ٣٦ – ٣٨.

(٢) انظر مقدمة دبيس لطيماوس ص ٥٣.

والأخذ بيدها في طريق الحق والخير[1]. فليس من الصحيح إذن أن أفلاطون يحكم بإبعاد الموسيقي وما يتصل بها من فنون كالرقص والغناء والتمثيل من المدينة، ولكنه ينقد الفن الزائف الذي يضر بالنفس ويليق بالعبيد لا بالأحرار.

هذا هو المنهج الرياضي الذي أوجب أفلاطون على طالب الفلسفة أن يتعلمه، بسطه في "الجمهورية" وهي المدينة المثالية الأولى، وفي "القوانين" وهي أفضل مدينة مثالية ثانية. وليست العلوم الرياضية، ولا مناهجها هي الفلسفة، ولكنها مقدمة لها، ومدخل ضروري لطالب الحكمة. ذلك أن منهج الفلسفة هو الجدل وهو شيء آخر غير منهج الرياضيات[2].

هذا المنهج يلائم العلوم الرياضية، وهيكما وصفها أرسطو عن أستاذه متوسطة بين المحسوسات وبين المثل التي هي موضوع الفلسفة. حقًا الرياضيات كالمثل أزلية وثابتة إلا إنها متعددة الأنواع كالحال في المحسوسات. وليست الخطوط والأشكال والأعداد المحسوسة أي التي نخطها ونرسمها ونعدها، ثابتة ولا أزلية، بل الخطوط والأشكال والأعداد الرياضية التي توجد في العقل، وتكون واحدة بالذات. فالمستقيم الذي نرسمه بحيث يماس الدائرة في نقطة ما لاريب يماسها في نقطة لها سمك، وهذا يتنافى مع تعريف النقطة بأنها ما ليس لها طول ولاعرض. والدائرة التي نرسمها تختلف من حيث الكبر والصغر فهي دائرة معينة، ولا يمكن مهما يكن الرسم دقيقًا أن نبلغ "الدائرة بالذات" التي لا ندركها إلا بالعقل وحده، ونحددها، أي نضع تعريفها، على هذا النحو: "الدائرة هي الشكل الذي تكون جميع أبعاده متساوية عن المركز".

---

(١) القوانين ٦٦٩ — ٦٧١.

(٢) الجمهورية ٥٣٢ – وانظر برنت ص ٢٢٨ – والجدل عند أفلاطون يقال بمعنيين، فإذا كان خاصًا فهو منهج الفلسفة، وهو أعلى من المنهج الرياضي، وقد يقال بمعني عام على الارتفاع من المحسوسات إلى المال وهو الجدل الصاعد، ثم الهبوط منها إلى المحسوسات.

فالتعريف أساس العلوم الرياضية، وأصبحت له أهمية عظمى عند أوقليدس وأرشميدس فيما بعد. وأصبحت له أهمية في فلسفة أرسطو، إلا إن عنايته لم تنصرف إلى الرياضيات، فاتخذ التعريف عنده شكلًا آخر هو الحد أو الرسم، والحد التام ما كان بالجنس القريب والفصل المميز، مثل: الإنسان حيوان ناطق. ولكن التعريفات الرياضية تتحقق في العقل. وبواسطة العقل، دون حاجة إلى المحسوسات، كالنقطة مثلا ليس لها وجود في الواقع المحسوس، والتعريف للحقائق الرياضية واحد لا يتغير، واضح متميز كما اشترط ديكارت في الفلسفة الحديثة، على حين أن الرياضيات العملية التي تستعين بالمسطرة والفرجار متعددة مبهمة، تقترب من الحقيقة ولكنها ليست الحقيقة.لأن الحقيقة واحدة لاتتغير، وهذه لا نجدها إلا في التعريف. وقد ضرب أفلاطون لهذه التعريفات أمثلة كثيرة في شتى المحاورات. في "مينون" يعرف سقراط الشكل بأنه "السطح الذي يحد الجسم، أو هو حد الجسم"[1]. والأشكال كثيرة منها المثلث وهو شكل محدود بثلاثة أضلاع. ومنها الدائرة التي سبق أن عرفناها. فالتعريف هو التعبير الأخير عن طبيعة الأشياء، والتعريفات عند أفلاطون هي أساس العلوم الرياضية، ونقطة البداية في منهجها، وحجر الزاوية في الجدل.

ويتصل بالتعريف منهج اشتهر به أفلاطون هو القسمة. وبخاصة القسمة الثنائية، والتي نجد لها أمثلة في محاورات "السوفسطائي" و"بارميندس" و"السياسي". في محاورة "السياسي" نجد قسمة العدد إلى فرد وزوج المثل الأعلى للقسمة من جهة أن النوعين متساويان تمامًا، ويمكن أن ينقسم كل نوع إلى أنواع، في محاورة "السوفسطائي" قسمة طريفة وطويلة تبدأ من الفن. فهو إما إبداعي أو كسبي. والكسبي إما بالرضا أو بالاقتناص. والاقتناص إما مواجهة وإما مداورة

(١) مينون ٧٦.

وهو الصيد. والصيد إما للجماد وإما للحي. وصيد الحيوان إما بري وإما بحري. والبحري إما طيور أو أسماك، وصيد السمك إما بالليل وإما بالنهار.. وهكذا. حتى نبلغ تعريف السوفسطائي أنه صائد، وفنه كسبي، وصناعته اقتناص الناس من ذوي الحسب والمال، وذلك بأن يقدم إليهم علمًا في مقابل أن يأخذ مبلغًا من المال أجرًا على تعليمه. وهذا معنى أنه صائد(١). ويسير أفلاطون على هذا النحو من القسمة فيبين أنه تاجر بضاعته الكلام. والبضاعة التي يبيعها هي الجدل.

ومن التعريف والقسمة ينشأ منهج التحليل ثم التركيب. وهما منهجان ابتدعهما أفلاطون، وظلا عماد العلوم الرياضية حتى اصطنعهما ديكارت مرة أخرى كرد فعل على الفلسفة الأرسطية التي تعتمد على القياس المنطقي. يقول برقليس في شرحه على أوقليدس: "وهناك عدة مناهج أبدعها منهج التحليل الذي يرد الشيء الذي نبحث عنه إلى مبدأ معروف. وهذا المنهج فيما يقال قد علمه أفلاطون ليوداماس الذي استطاع بفضل معرفته كشف مسائل كثيرة هندسية. والمنهج الثاني هو القسمة التي تقسم الجنس المفروض إلى أجزائه. وتصلح أساسًا للبرهنة على المطلوب بحذف العناصر الغريبة. وقد اشتهر هذا المنهج أيضًا عند أفلاطون كآلة نافعة تعين في جميع العلوم والمنهج الثالث هو قياس الخلف. وهذا المنهج لا يثبت المطلوب مباشرة بل يقضي ببطلان عكس المطلوب. فيصل بذلك بطريق غير مباشر إلى الحقيقة"(٢). وقد قيل إن أفلاطون لم يكن مبتدعًا طريقة التحليل، ولكنه حددها وأكثر من استخدامها وجعلها الأساس الذي يعتمد عليه في بحث الرياضيات. ومثال التحليل ما يأتي:

"ليكن أننا نريد إثبات أن أ هي ب. فلنفرض أن أ هي ب، إذن ب هي ج،

---

(١) انظر أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية ص ٢٤٧.

(٢) انظر .Roy, La Mat de la Penute Sc. en Grtec, pp. 307-308

وجـ هي د، ود هي هـ. إذن أهي هـ. فإذا لم يكن هذا صحيحًا فالفرض غير صحيح بناءً على قياس الخلف. ولكن إذا كانت أ هي هـ، فالنظرية لاتزال تحتاج إلى برهان، ويجب أن يضاف التركيب إلى التحليل، والتركيب هو العملية التي تسير بالعكس، وهذا هو: إذا كانت أ هي هـ، وهـ هي د، ود هي جـ، وجـ هي ب، إذن أ هي ب"[1].

ويتضح من هذا المثال أننا نعتمد على نقطة بداية نفرضها فرضًا، وهي التي سميناها: "إذا كانت أ هي ب". هذه الفروض (Hypothese) –ولا ننسى أن اللفظة يونانية– تدل في أصل معناها على الأساس، أو الشيء الذي يعتمد عليه، ومن هنا جاء أن الفروض عند أفلاطون هي المبادئ الأولى للعلم، وهي التي نصل إليها بالجدل لا بالعلم نفسه. وهذه الفروض نصل إليها بالتحليل ثم نعتمد عليها ونهبط منها بالتركيب، ولكنها تظل مع ذلك فروضًا سلمنا بها دون أن نؤمن بأنها يقينية. والفرق بين الفروض العلمية والفروض الجدلية عند أفلاطون أن فروض الجدل هي المبادئ التي إذا بلغناها وجدنا أنها بينةٌ بنفسها، فيطمئن العقل إليها[2]. ولذلك كان الجدل وهو منهج الفلسفة أعلى مرتبة من العلم الرياضي. وفي "الجمهورية" توضيح لعمل هذه الفروض حيث يقول على لسان سقراط إن المهندسين وعلماء الحساب يفترضون نوعين من العدد زوجي وفردي، وثلاثة أنواع من المثلثاتومن الزوايا وهكذا بحسب البرهان الذي يبحثون عنه.

فإذا وضعوا هذه الفروض اعتبروا أنها كالحقائق المعترف بها. ويعتمدون عليها في التسلسل من قضية إلى قضية حتى يصلوا إلى النتيجة التي يريدون البرهنة عليها[3].

---

(١) مارتون، ص ٤٣٣.

(٢) انظر ري ص ٣١٢- ٣١٣.

(٣) الجمهورية ٥١٠.

أما المبادئ البينة بذاتها، وهي التي نسميها البديهيات. مثل أن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. فقد احتفظ بها أفلاطون لعالم الفلسفة والجدل لا للعلوم الرياضية، وجعلها فطرية في النفس، وناقشها في بعض المحاورات مثل "فيدون" و"مينون" مستدلًا على وجود المعرفة الصحيحة في النفس وجودًا سابقًا قبل أن نولد، وقد جرت عادة الرياضيين فيما بعد أن يتخذوا من البديهيات أساسًا للعلوم الرياضية. وهي أول العالم المعقول. وهي التي تعلمنا الدقة والوضوح والتفكير المضبوط المتسلسل بفضل الاعتماد على التعريف والقسمة والتحليل والفرض والتركيب.

وقد اصطبغ تفكير أفلاطون بالنزعة الرياضية في كل جانب من جوانبه إلى الحد الذي جعله يفسر العالم كله تفسيرًا رياضيًا، وسارت مدرسته على هذا النحو، وعارضه أرسطو ومدرسته، فأصبحنا إزاء تفسيرين للعالم أحدهما رياضي والآخر طبيعي. ونحن نعني بالتفسير الطبيعي التسليم بوجود مادة أو عدة مواد تمتاز بصفات طبيعية ومنها تتركب الموجودات. وقد أرجع الفلاسفة قبل سقراط الأشياء المحسوسة إلى عناصر أربعة في النار والماء والهواء والأرض على اختلاف بينهم في الجمع بينها أو في إيثار عنصر يعد مبدأ تتحول إليه العناصر الأخرى. ولهذه العناصر كيفيات أربعة في الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة.

ولكن أفلاطون يرد هذه العناصر إلى المجسمات الرياضية. وكل جسيم فهو محدود بالسطح. وكل سطح فهو مركب من مثلثات، أو يمكن أن يتركب منها، ولكنه يقف عند المثلث المتساوي الأضلاع. وعند قائم الزاوية ومتساوي الساقين، ومن هذين النوعين من المثلثات يتركب المجسمات الأولية، وهي: الهرم، والمثمن، وذو العشرين وجهًا، والمكعب. وهذه المجسمات هي أصول العناصر الأربعة؛ فالهرم هو النار، والمثمن الهواء، وذو العشرين وجهًا الماء،

والمكعب الأرض. وهذا جدول يبين هذه المجسمات وما يوازيها من سطوح، وزوايا، ومثلثات تكونها:

	السطوح	الزوايا	السطوح المشتملة على الزوايا	المثلثات الأولية
الهرم= النار	**٤**	**٤**	**٣**	**٢٤**
المثمن= الهواء	**٨**	**٦**	**٤**	**٤٨**
ذو العشرين وجهًا= الماء	**٢٠**	**١٢**	**٥**	**١٢٠**
المكعب=الأرض	**٦**	**٨**	**٣**	**٢٤**

بسط أفلاطون هذه النظرية في "طيماوس" (٥٣ ج وما بعدها)، ونجده يرد العناصر إلى تركيبات هندسية، فمجسم الماء ذو العشرين وجهًا ينحلّ إلى هرم (نار) ومثمنين (هواء)، وكذلك في المجسمات الأخرى. فالهواء ينحلّ إلى مجسمين من النار، وهكذا (٥٦ د وما بعدها).

ويبقى شكل خامس، وهو الذي استخدمه الإله من أجل العالم وزينه بالنجوم[(١)]. وهذا المجسم ذو اثني عشر وجهًا. وقد جاء ذكره في محاورة "فيدون" حيث يقول سقراط إننا إذا نظرنا إلى الكرة الأرضية من خارج رأيناها تشبه كرة مصنوعة من اثنتي عشرة قطعة من الجلد.

ولم يكن هذا التصور الرياضي للعناصر وردها إلى المجسمات الخمسة مجهولًا قبل أفلاطون، فقد نشأ التفكير فيها عند الفيثاغوريين، ويزعم بعض الباحثين مثل برنت أن فيلولاوس هو القائل بها، ولكن لاريب أن هذه المعلومات تقدمت خطوة جديدة في زمان كتابة "طيماوس". ومحاورة "طيماوس" هي آخر ما كتب

---

(١) طيماوس ٥٥.

أفلاطون قبل "القوانين". ويمكن القول إنها استعراض عام لجميع المعارف الخاصة بالعالم من سائر نواحيه والتي كانت سائدة في عصره. فهي تتعلق بالعلوم الطبيعية بوجه عام، جمع أفلاطون شملها، وفسرها بطريقته الرياضية، ابتداء من خلق العالم. والسماء وما فيها من كواكب. والأرض وما عليها من كائنات حية، وتركيب أعضاء هذه الكائنات وكيفية أداء وظائفها. وليس لأفلاطون من فضل إلا جمع هذه المعلومات المستقاة من تلامذة سقراط وتلامذته الرياضيين، ثم ترتيبها وتنسيقها حتى أصبحت محاورة "طيماوس" متنًا مدى قرون عديدة للعلم الإغريقي. ولن يتسع المجال هنا لعرض كل ما جاء في "طيماوس"، وسوف نتحدث عن نظرية التنفس وخلق العالم عند الكلام على النفس وطبيعتها.

والذي يهمنا من الإشارة إلى تفسير أفلاطون للعناصر أنه يعدل عن نظرية العناصر الأربعة التي قال بها أنبا دقليس. ويردها إلى هيئة هندسية. ويفسر باجتماعها وتركيباتها الطبيعة والأحياء. وهذا ما فعله ديكارت حين رد الطبيعة إلى الهندسة؛ أي المادة إلى الامتداد. ومن هذا الوجه كانت مدرسة أفلاطون رياضيةً تفسر العالم وكل شيء فيه تفسيرًا رياضيًا، على عكس مدرسة أرسطو التي رجعت إلى النزعة الطبيعية. حقًا لقد انتصرت النزعة الأرسطية زمنًا طويلًا وسادت في العصر الوسيط. ولكن النزعة الأفلاطونية. ونعني بها التفسير الرياضي للأشياء، عادت مرة أخرى للحياة منذ الفلسفة الحديثة. واشتد ساعدها في الفلسفة المعاصرة. فنحن نعيش اليوم في ظل الرياضة، وحتى المنطق الحديث أصبح منطقًا رياضيًا، وارتفع شأن الفلاسفة الرياضيين من أمثال أينشتين وبرتراند رسل وهوايتهيد. ممن اعتمدوا على الرياضة في تصوراتهم الفلسفية. فلننظر الآن كيف ينتقل أفلاطون من الرياضة إلى الفلسفة.

٤- الفلسفة

لا ينفك أفلاطون يبين منذ محاوراته الأولى أن في الفلسفة مرحلةٌ أسمى من العلم، وأن الفيلسوف لابد أن يكون عالمًا أولًا ثم يشرع بعد ذلك في التفلسف، وقد يصل وقد لا يصل. ولقد طبق هذا المبدأ على نفسه، وعلى طلبة مدرسته، وعلى ديونيسوس الذي كلف بتعليمه. غير أن التلميذ خرج عن أمر أستاذه وأبى الاستمرار في تعلم الهندسة. وزعم أنه بلغ الفلسفة وألف في الموضوع كتابًا. فلم يطق أفلاطون صبرًا وكتب في الخطاب السابع ينعي عليه ذلك، لأن الفلسفة لا تُلتقط من أفواه المعلمين بل يجب أن تكون كشفًا شخصيًا، ومعرفة بالنفس. وأكثر من ذلك فإن من بلغ مرتبة هذا الكشف فلن يقوى على التعبير عن الحقائق التي أبصر بها. ولذلك فهو يعترف أنه لم يكتب ولن يكتب في الفلسفة كتابة، لأن حقائقها لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ كما هي الحال في الموضوعات الأخرى، وإنما السبيل للفلسفة أن يستعين الطالب بمرشد يعيش في صحبته زمنًا، ثم إذا ببريق من المعرفة يضيء أرجاء النفس، حتى إذا اهتدى المرء إلى الحقيقة في باطن نفسه تشبث بها، وأخذ يغذيها بالبحث والتأمل. ولو فرض أن أحدًا استطاع أن يدون في الفلسفة كتابًا فلن يستفيد منه إلا قلة قليلة من الناس الذين يكتشفون الحقيقة بأنفسهم ويصلون إلى معرفتها. هذا هو دستور الفلسفة كما وصفه في ذلك الخطاب ثم طبقه فضرب مثلًا بالدائرة ننطق اسمها ونعرفها بأن محيطها ما كان على أبعاد متساوية من المركز. ونرسمها ونمحوها. ثم بعد ذلك نصل إلى معرفة "الدائرة بالذات" التي لا تكون ولا تفسد. وليس وجودها في أشكال الأجسام المحسوسة، بل في داخل النفس، وهذا المثال الموجود في النفس له أصل في الخارج هو الحقيقة الأخيرة للدائرة. (الخطاب السابع ٣٤١- ٣٤٣).

جملة القول، لكل شيء محسوس حقيقة معقولة، والمعقولات هي الأصل في المحسوسات، وإذا كانت المحسوسات موجودة في الخارج وندركها بالبعد حين تقع العين عليها، فكذلك المعقولات لها وجود مستقل عنا ونستطيع أن نبصر بها إذا وجهنا النفس نحو إدراكها. والفلسفة كما عرفها أفلاطون في مواضع شتى من محاوراته هي "رؤية الحق" أو البصر بالمثال. ومن أجل ذلك نسبوا إلى أفلاطون نزعة صوفية[١]، كما ذهب إلى ذلك برتراند رسل، لأنه يريد أن تنكشف له الحقائق، وأن يتصل بها اتصالًا مباشرًا كما يراها في داخل النفس بغير توسط الحس. من الفلاسفة المعاصرين من ذهب هذا المذهب وأراد الاتصال المباشر بمعطيات الشعور، مثل برجسون الذي يعلن كأفلاطون أن اللغة عقبة في سبيل التعبير عن هذا الشعور. ورؤية الحقيقة ضرب من التشبيه برؤية المحسوسات، ولذلك كان البصر أثمن الحواس، فهو أعلى من السمع، والفنون البصرية أرفع من السمعية، وأول ما خلق من أعضاء الحس هو البصر[٢]، لأنه أهمها، ويتحدث عنه في محاورة "فيدروس" باعتبار أنه أرفع الحواس وأحدها، والذي به يبصر الناس بالجمال فيعشقونه ويصبحون من المحبين[٣]. فالأشياء الجميلة هي أول ما يتعلم منها المرء رؤية الجمال، إذ يتخطى البعد بالأشكال والصور المتغيرة إلى البصيرة بجمال فريد هو مثال الجمال بالذات. ويرتفع المرء درجة أسمى حين يبصر الحقائق الهندسية كالخط والمثلث والدائرة في العقل لافي المجسمات المحسوسة.

(١) يقول برتراند رسل: "وكذلك أعني احترامه لرياضة وخلطه بين العقل والنظر الصوفي خلطًا لا يكاد يفرق فيه أحدهما عن الآخر"، تاريخ الفلسفة الغربية- ترجمة زكي نجيب محمود- ص ١٧٧- وذلك بصدد الحديث عن مصادر آراء أفلاطون وأنه استمد من فيثاغورس والأورفية الاتجاه الديني والإيمان بالخلود.

(٢) طيماوس٤٥ ب.

(٣) فيدروس" ٢٥٠جـ.

والواقع أن المشتغلين بالرياضة يفعلون هذا حين يتصورون مسائلها مجردة في العقل، ولكنهم لا يفكرون بمعونة الصور الحسية، فقد أثبت علم النفس الحديث أن التفكير ينم بغير صور أو بمقدار ضئيل جدًا من الصور الحسية. ومع ذلك فأفلاطون يستعمل على الدوام تشبيه العين والبصر في إدراك الحقائق الثابتة، فعين الفيلسوف تتجه "على الدوام نحو الأمور الثابتة التي لا تتغير"[١]، وهو عالم لا يجور فيه شيء على شيء. بل يرى فيه كل شيء يتحرك بنظام طبقًا للعقل.

ويمضي أفلاطون في التشبيه إلى نهايته. فالعين آلة البصر، والعين ترى المحسوسات الكثيرة فهي موضوعات للبصر. أما المثل التي ندركها فهي موضوعات العقل. ولكن كما أن البصر يحتاج إلى الضوء كي ينير المحسوسات فيراها المرء، فكذلك الحقائق تحتاج إلى ضوء ينيرها حتى يبصرها العقل. وهذا الضوء هو "مثال الخير". فالفلسفة التي هي البصر بالحقائق تحتاج إلى الخير لتخرج من الظلام إلى النور[٢]. وكما أن الشمس هي علة النمو والتغذي في الكائنات الحية وليست هي النمو، كذلك الخير هو علة المعرفة وليس هو المعرفة. من أجل ذلك لن يبلغ الفيلسوف أي معرفة صحيحة عن الحق والجمال بغير أن يكون قد بلغ مثال الخير وحدده عقليًا، لأن الخير أعلى من الحق ومن الجمال. وهو علة وجودهما ومعرفتهما[٣].

ولما كانت الفلسفة هي بصر النفس بالحق والجمال فلا ينبغي أن يعوقها أي عائق عن ذلك. غير أن النفس الإنسانية مرتبطة مع الأسف بالجسد، متعلقة به ما دام الإنسان على قيد الحياة، ولذلك فإنها لن تبلغ الفلسفة الصحيحة إلا إذا

---

(١) الجمهورية ٥٠٠.

(٢) الجمهورية ٥٠٧- ٥٠٩.

(٣) الجمهورية ٥٣٥.

تخلصت تخلصًا تامًا من البدن، ولا يكون هذا إلا عند الموت. فلا غرابة أن يقول سقراط في "فيدون" إن الفيلسوف الحق هو الذي يطلب الموت ويتعلمه، أي يبحث في السبيل الذي يؤدي إلى فصل النفس عن البدن(١). ذلك أن البدن وما له من مطالب وما يخضع له من رغبات وأمراض ومخاوف يعوقنا عن طلب الحقيقة الخالصة في نقائها وصفائها، فإذا لم يتيسر لنا ونحن على قيد الحياة بلوغ الحق ذاته، فلنقترب منه أشد الاقتراب بما نزاوله من تأديب النفس حتى نتخلص من علائق البدن والاستمتاع بلذة الحواس، ونرتفع إلى مباهج العقل ونعيش في عالم المثل.

وهذه هي الصفات التي يجب توافرها في الفيلسوف. إذا كانت طبيعته مواتية. أولها أن يحب الحق وسائر ضروب الوجود الحقيقي مما يجعله ينتهي بالاطلاع على الطبيعة الثابتة الأزلية لا تلك التي تكون وتفسد. والثانية أن يستغرق في لذة النفس لا لذة الجسم، فيعدل عن الطمع والشره ويعيش في عفة واعتدال. والثالثة أن يحيا حياة عقلية يتأمل أبدًا المعقولات ولا يفكر في حياته الشخصية، فلا يعود يخشى الموت، لأن الخوف وما يتبعه من جبن أعظم أعداء الفلسفة. والرابعة أن يكون حسن العشرة رقيقًا مهذبًا محبًا للتعلم جيد الذاكرة محبًا للعدل والاعتدال.

وكل من كان على خلاف ذلك فلا سبيل إلى بلوغه الفلسفة. وفي هذا يقول أفلاطون إنه عندما زار إيطاليا وصقلية لأول مرة لم تعجبه طريقة الحياة التي كانت تجري هناك وكانوا يعدونها مطية للسعادة؛ فهي حياة حافلة بالمآدب السرقوسية التي يتخم فيها المرء بالطعام والشراب مرتين في كل يوم، ولا ينام في الليل وحيدًا أبدًا منغمسًا في ملذات هذه الصحبة. ولن تجد أحدًا على ظهر الأرض يستطيع بعد انغماسه في هذه الأمور منذ شبابه وبعد رسوخ هذه العادات في نفسه. أن يبلغ الحكمة. ولا يمكن أية طبيعة بشرية أن تشتمل على هذا الخليط العجيب من

---

(١) فيدون ٦٢- ٦٨.

الفضائل والرذائل. فالاعتدال أبعد الأمور عن نفسه، وكذلك سائر الفضائل[١].

ومن أجل ذلك عاد أفلاطون من صقلية مشمئز النفس وقد عقد العزم على الأخذ بيد البشرية في طريق الفلسفة. فرأى أنها مهمة شاقة يجب أن تبدأ منذ الصغر، ورسم منهج التربية الذي ذكرناه من قبل، والذي لا يصل فيه إلى تعلم الفلسفة إلا قلة قليلة من ذوي الطبائع المواتية في سن الثلاثين حتى الخامسة والثلاثين.

وقد يظن أن الفلسفة هي تأمل الحقائق مع انقطاع الصلة بالحياة العملية، وأن صاحبها مع هذا التأمل الخالص يعيش في برج عاجي من عالم الفكر للفكر وأقصى ما يفعله أن يذيع أفكاره على الناس، وهذه الفكرة عن الفلسفة هي أبعد الأشياء عن رأي أفلاطون، فالفلسفة الصحيحة هي التي تهدي الإنسان في سلوكه والتي تنتهي بالعمل الصالح الذي يجب أن يكون. عندما دعا ديون أفلاطون ليذهب إلى صقلية في زيارته الثانية كان أفلاطون مترددًا عازفًا عن الذهاب، ولكنه كما يقول: "خفت أن أبدو لنفسي مجرد رجل أقوال لا يشارك في أي عمل. كما أبدو مضحيًا بصحبة وصداقة ديون الذي كان في خطر ليس بالقليل"[٢].

وفضلًا عن ذلك فالفلسفة الصحيحة هي السبيل إلى صلاح المجتمع، إذ يمكن بوساطتها تمييز طبيعة العدل وحقوق الإنسان، ولن يتخلص الجنس البشري من متاعبه إلا حين يستولي الفلاسفة على السلطة السياسية، أو يصبح حكام الدولة فلاسفة[٣]. وهناك في "الجمهورية" فقرة مشهورة تردد المعنى نفسه حيث يقول سقراط: "إلى أن يصبح الفلاسفة ملوك المدن، أو يصبح من نسميهم اليوم

---

(١) الخطاب السابع ٣٢٦ أ- د.

(٢) الخطاب السابع ٣٢٨ ب.

(٣) الخطاب السابع ٣٢٦ أ.

ملوكًا وحكامًا فلاسفة على الحقيقة، وتجتمع السلطة السياسية والفلسفة معًا.. فلن تتخلص المدن ولا جنس الإنسان من الشر، ولن تتحقق المدينة الفاضلة التي وصفناها في مناقشاتنا التحقق الممكن ولن تشهد ضوء النهار"[١].

وقد كانت الأكاديمية مدرسة لتعليم الحكام، وقام أفلاطون نفسه بتعليم ديونيسوس، فالفلسفة الصحيحة هي التي تنتهي بتولي أعمال المجتمع، والعمل على صلاحه، والأخذ بيده في طريق الخير والعدل، وذلك بعد السير على منهج التربية الطويل الذي فرضه لطالب الفلسفة.

ولما كان أفلاطون متعدد الجوانب، لم ينظم محاوراته على هيئة تعليمية، فقد اختلفت آراء المفسرين والشراح فيما يقصده من الفلسفة. فأرسطو يرى أن جوهر الفلسفة عند أفلاطون هو المثل، فنظر إليه من الجانب الميتافيزيقي، والفلسفة من هذا الوجه هي إدراك المثال، أو البصر بالحقيقة، أي تحويل النفس وتوجهها لرؤية الحقائق. ورأى بعضهم أن الفلسفة هي العمل الصالح الذي يصدر عن الحاكم الفيلسوف، فالفلسفة فضيلة اجتماعية وسياسية. وفسر فريق ثالث الفلسفة عند أفلاطون بأنها التربية، مثل ييجر في كتابه "Paideia"، أي التربية أو الثقافة. وليس بين هذه التأويلات تناقض إذ كلها ترجع إلى أساس واحد، هو النفس الإنسانية وكيف نصل إلى توجيهها نحو الحق والخير والجمال.

فالفلسفة في جوهرها عملية توجيه، أو تحويل، أو هداية النفس، لرؤية الحقائق، ويسمي أفلاطون هذه العملية باصطلاح خاص هو "periegoge"، أو "metastrophe"، ويترجم هذا الاصطلاح بالفرنسية والإنجليزية بقولهم "conversion"، وأصل معناه هو التوجيه أو الإدارة[٢]، والمقصود إدارة

---

(١) الجمهورية ٤٧٣.

(٢) انظر ييجر، الجزء الثاني ص ٢٩٥ وما بعدها.

النفس بكليتها لتتجه نحو نور مثال الخير، وهو الأصل الإلهي لهذا العالم. يقول أفلاطون في "الجمهورية": "لقد تبين من حوارنا أن القوة على التعلم مفطورة في نفس كل إنسان، وأن الآلة (oragaon) التي يتعلم بها تشبه العين التي لا يمكن أن تتحول من الظلمة إلى النور إلا حين يستدير البدن كله. وعلى هذا النحو لابد لهذه الآلة مع النفس بكليتها أن تتحول عن عالم الكون والفساد حتى تتعود تحمل النظر إلى الوجود الثابت، وتقوى على البصر بأبهى جانب من الوجودوهو الذي نسميه الخير"[١]. ولما كانت الحقائق موجودة في النفس وجودًا سابقًا، وكان العلم تذكرًا والجهل نسيانًا، فالمطلوب من الفيلسوف أن يستدير من النظر إلى المحسوسات الخارجية ليتأمل في باطن نفسه فيرى في ضوء الخير الحقائق الأزلية الثابتة. وهذا هو المعنى المقصود بتوجيه النفس، أو الهداية. ونحن نستحسن لفظة الهداية لأن الفلسفة، وهي محبة البحث والدرس، تهدي النفس إلى معرفة الحقائق ورؤيتها، ولا هداية بغير نوريدل على الطريق المستقيم، أما النور الذي يهدي النفس عند أفلاطون فهو "الخير"، ذلك الذي شبهه في موضع سابق بضوء الشمس، وهو "الله" في مواضع أخرى من محاوراته، لأن الله هو مثال الخير. فإذا كانت الفلسفة تطلب من صاحبها التطلع نحو الخير، والصبر على بهاء نوره الساطع، مما لا يستطيع أحد من البشر أن يستمر على تأمله زمنًا طويلًا، وكان أقصى ما يمكن أن يفعله الفيلسوف أن يستمد من نور الخير لمحة تضيء نفسه ليبصر الحقائق، وكان الخير هو الله، فلا غرابة أن تكون "الفلسفة هي التشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية" وهو تعريف ساد عند الفلاسفة الإسلاميين، وقد نقلوه عن أفلاطون حيث يقول في الجمهورية: "ولن تتخلى الآلهة عن الرجل الذي عقد على العدل قلبه وكان ساعيًا على نهج الفضيلة إلى التشبه

---

(١) الجمهورية ٥١٨.

بالإله بقدر الطاقة الإنسانية"[1].

ويقول في "ثيتاتوس" إن الشرور لن تزول أبدًا، إذ لابد أن يبقى دائمًا شيء يضاد الخير. ذلك أن الشرور لا مكان لها بين الآلهة في السماء، فهي تحوم بالضرورة حول الطبيعة البشرية الفانية وفي هذا العالم الأرضي، ومن أجل ذلك علينا أن نطير بأسرع ما يمكننا من الأرض إلى السماء. والهرب من هذه الأرض هو التشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية، فيصبح المرء قدسيًا، وعادلًا، وحكيمًا[2].

فنحن نرى هنا تفسير ماكان يقوله سقراط ويتمناه من أن الفيلسوف هو الذي يطلب الموت. وقد شرحنا هذا المعنى من قبل على أنه انفصال النفس عن البدن، واتصال النفس بالمبادئ العليا الشريفة، والآن نرى أن الفلسفة هي التشبه بالإله، وأن الفيلسوف هو الذي هرب من الأرض المملوءة بالشر إلى عالم السماء. فلا حياة للفيلسوف الحق على ظهر هذه الأرض وما في مدنها من مظالم وشرور. ومن أجل ذلك أنشأ أفلاطون "الجمهورية" لتكون موئلًا للفلاسفة، ومستقرًا للفلسفة الصحيحة، ولكن الجمهورية مدينة فاضلة إلهية، لا محل لها على هذه الأرض، ولذلك فشلت واضطر إلى العدول عنها إلى مدينة القوانين، وهي أفضل مدينة تليها في الفضل.

فهداية النفس هي الاهتداء بنور الخير أو الإله إلى الحقائق الثابتة الموجودة في النفس وجودًا أزليًا، وليس هذا ميسورًاإلالصفوة مختارة تمتاز بالاستعداد الطبيعي، إلى جانب مشقة البحث وطول الدرس، ومع فضل الله ونعمته على طالب الحكمة بإشاعة النور الذي يهديه.

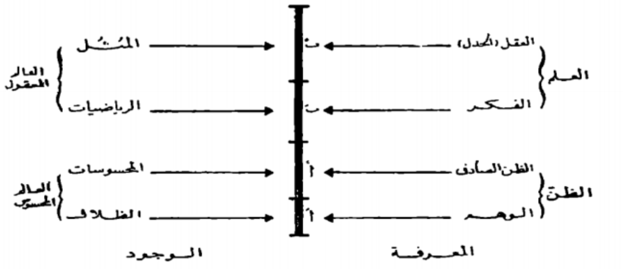
---

(١) الجمهورية ٦١٣.

(٢) ثيتاتوس ١٧٦.

فما هذا البحث الشاق، أو المنهج الذي يرسمه أفلاطون لطالب الفلسفة؟ إنه الجدل. والجدل بمعنى عام منه صاعد ومنه نازل، فالصاعد يرتفع بالنفس من عالم الحس إلى عالم العقل، إلى المثل، والنازل يهبط من المثل مرة أخرى إلى عالم الحس، وقد رأينا أمثلة لهذا الضرب من الجدل عند الحديث عن الفن الذي يبلغ مثال الجمال، وفي العلم الرياضي الذي يبلغ مثال الحقائق الرياضية كالدائرة بالذات. فلما أراد أفلاطون أن يبين الجدل الخاص بالمرحلة الخاصة بالفلسفة ضرب مثلًا بخط مستقيم يقسم في نقطة قسمين أحدهما أصغر للعالم المحسوس، والآخر أكبر للعالم المعقول. ثم يقسم كل جزء منه بالنسبة ذاتها قسمين كل قسم منهما يمثل درجة من الحقيقة باعتبار قرب الأشياء منها أو بعدها عنها فيكون عندنا أربعة أقسام تمثل درجات الموجودات من جهة، ويوازيها أربع مراحل من المعرفة من جهة أخرى. أما درجات الوجود في الظلال، والمحسوسات بما فيها من حيوانات ونباتات، والحقائق الرياضية، والمثل. وأما درجات المعرفة فهي الوهم، والظن الصادق، والفكر، والعقل. ويمكن اختزال هذه الأقسام الأربعة في قسمين هما العالم المحسوس، والعالم المعقول، فموضوعات العالم المحسوس هي المحسوسات وظلالها التي تظهر في الماء مثلًا، وموضوعات العالم المعقول هي الرياضيات والمثل. والعالم المعقول يمتاز بنوعين من المعرفة هما الظن والعقل. فالظن منه ظن غير صادق هو الوهم (eikasia)، ومنه الظن الصادق (pistis). والعقل منه الفكر أو العلم (dianoia)، ومنه العقل الصحيح (nous).

ويوضح هذا الجدول ما ذهب إليه أفلاطون في "الجمهورية".



وليس الجدل مجرد ارتفاع من المحسوسات إلى المعقولات، ولكنه في اصطلاح أفلاطون بالمعنى الخاص الوثيق: عملية عقلية خاصة بمرحلة المثل فقط، ولذلك يحسن بنا أن نرجع مرة أخرى إلى عالم الرياضيات فنجد علماءها يستخدمون منهج الفروض التي يصطنعونها ويعتمدون عليها كأساس في تفكيرهم، ويتخذونها مبادئ لنتائجهم. أما في مرحلة الجدل، فإن الفيلسوف يبدأ من هذه المبادئ أو الفروض التي كانت نهاية ما بلغه الرياضيون، ليصعد منها إلى المبدأ الأول للكون، فيرتفع من المثل إلى المثل ويستقر في عالم المثل؛ فالجدل ضرب من المعرفة يسمو فوق الفروض ليبلغ مبدأ الكل حتى إذا تعلق به نزل منه بخطوات متدرجة بغير معونة أي محسوس من المثل وفي المثل حتى تنتهي بالمثل(١).

فهذا هو منهج الفلسفة الصحيح الذي يتصل بعالم المثل فقط، وهو منهج عسير شاق، يصعب فهمه فضلًا عن ممارسته، ولذلك كان أفلاطون على حق حين جعل غلوكون محاورسقراط يقول عند هذا الحد:"ألست أفهمك تمامًا"(٢). وكان أفلاطون على حق حين وصف الفلسفة بالصعوبة، وبأنها تبصر ولكنها تستعصي على التعبير، ولا يمكن للألفاظ أن تفصح عنها. وما بالك بمن يريد أن

---

(١) الجمهورية ٥١١.

(٢) الجمهورية ٥١١.

يبلغ المبدأ الأول للكون، إلى مثال الخير، إلى المطلق، إلى الله. ولم يفعل الغزالي أكثر من ذلك حين قال: "وكان ما كان مما لست أذكره..".

ولما رأى أفلاطون أن فكرته عن ترتيب الموجودات والسبيل إلى معرفتها، وبخاصة عندما نبلغ الجدل الذي يضرب في بيداء المثل، عسيرة على الأفهام صعبة على المدارك حتى عند المشتغلين بالفلسفة، لجأ إلى توضيحها بأسطورة الكهف المشهورة عنه. وهذه هي فائدة الأساطير التي تزخر بها محاوراته، فهي لا تعدو أن تكون تشبيهات تقرب الفكرة إلى الأذهان، أو هي رموز تحتاج إلى تأويل.

إنه يتصور قومًا يعيشون في كهف، أو مغارة، في باطن الأرض، ولهذا الكهف باب يتجه نحو الضوء فينير أرجاءه. أما الناس الذين يعيشون فيه فهم مقيدون بالسلاسل منذ طفولتهم في أرجلهم ورقابهم بحيث تستعصي الحركة عليهم ولا يتمكنون من النظر إلا إلى ما يمر أمامهم، لأن ظهورهم تواجه الباب. وهناك نار تشتعل من فوق خلفهم وعلى مبعدة منهم بحيث تمر أشعتها من فوق رؤوسهم وتقع على الحائط في باطن الكهف حيث ينظرون. ويوجد بينهم وبين تلك النار طريق يمتد فيه جدار غير مرتفع أشبه بالستارة التي يلعب من ورائها الممثل بالدمى(وهي اللعبة المشهورة عندنا بالأراجوز أو القراقوز). ويوجد خلف ذلك الجدار قوم يحملون جميع أصناف الأشياء والتماثيل المصنوعة من الخشب والحجر، بعضهم يتكلم وبعضهم صامت. وتبرز هذه الأشياء كلها فوق الجدار فتلقي النار بظلالها على الحائط. ولما كان هؤلاء المساجين عاجزين عن التلفت إلى الخلف فإنهم لم يشهدوا طول حياتهم غير تلك الظلال التي يعتقدون أنها حقائق، كما يعتقدون أن الأصوات التي يسمعونها صادرة عنها.

فلو فرضنا أن شخصًا من هؤلاء المساجين فكت أغلاله، واضطر إلى الوقوف على قدميه والتفت نحو مصدر الضوء فلن يقوى على رؤية الأشياء الحقيقية التي

اعتاد رؤية ظلالها بسبب شدة البريق الذي يخطف الأبصار. ثم جاء أحد وأخبره أن ما كان يراه من قبل أوهام، وأن ما يراه الآن هي الحقائق، ما دامت عينه قد اتجهت نحو الوجود الحقيقي، وأصبحت رؤيته له أوضح، فلن يصدقه، بل يعتقد أن الظلال التي كان يراها أكثر حقيقة مما يراه الآن، فيستدير مرة أخرى إلى الكهف.

إنه في حاجة إلى دربة طويلة قبل أن يتمكن من رؤية العالم السماوي. فهو لا يرى أول الأمر إلا الظلال. ثم صور الناس والأشياء المنعكسة على صفحة الماء، وبعد زمن طويل. الناس أنفسهم والأشياء ذاتها. وبعد ذلك يتطلع إلى السماء وما فيها من نجوم في أثناء الليل، وأخيرًا يحدق ببصره في الشمس ذاتها ببهائها وصفائها لا في أشعتها المنعكسة في الماء أو في أي شيء آخر. وعندئذ يعلم أن الشمس هي علة تغير الفصول ومرور السنين، وهي التي تتحكم في جميع الأشياء في العالم المرئي، بل هي سبب جميع الظلال التي اعتاد هو وسائر المساجين رؤيتها.

ثم لما تذكر هذا الشخص مسكنه الأول وأترابه من المساجين فرح وأخذيرثي لحالهم، ولو فرضنا أن المساجين خلعوا على من يبرع في ملاحظة الظلال آيات الشرف والمجد، فلن يحفل هذا الشخص الحر بها، بل يؤثر أن يعيش تابعًا في العالم المعقول من أن يكون أميرًا في عالم الظلال. ولو أنه نزل مرة أخرى إلى الكهف يباري أصحابه في التحديق في الظلال كعهده السابق ما استطاع إلى ذلك سبيلًا لعجزه عن الرؤية في الظلام، ولكان أمره مثارًا للسخرية ومدعاة للرثاء إذ يقول عنه أصحابه إنه أفسد عينيه فصعد بهما وهبط بدونهما. ولو أنه حاول أن يحررهم ويفك أسرهم لأمسكوا بتلابيبه وأجهزوا عليه[1].

إنها لأسطورة شائقة بديعة، ورمز لا يستعصي على التأويل، بعد أن مهد له أفلاطون بتشبيه الخط المنقسم أربعة أقسام، وتشبيه الخير بالشمس، وأنه مثلها

(١) الجمهورية ٥١٤- ٥١٧.

علة رؤية الحقائق. ومع ذلك فقد بادر أفلاطون نفسه بالتأويل، فقال إن السجن هو العالم المرئي، وضوء النار هو الشمس، والصعود إلى فوق يشبه صعود النفس إلى العالم المعقول حيث يكون مثال الخير هو آخر ما يرى، وهو لا يرى إلا بمشقة عظيمة، وإذا تمت رؤيته على أنه علة كل جمال وحق، وأنه أصل النور في هذا العالم المرئي، ومنبع العقل والحق في العالم العقلي[١].

لقد أوردنا الأسطورة بتمامها لأنها تلخص رأي أفلاطون في الفلسفة أحسن تلخيص. فالفلسفة هي رؤية الحق، وهي هداية النفس بطريق الخير إلى المثل، وهي التخلص من أوهام الظلال في العالم المحسوس والترف إلى حقائق العالم المعقول، وهي بعد ذلك النزول إلى عبودية هذا العالم الأرضي لمحاولة تخليص الناس مما يسودهم من شر وجهل وظلم وعدوان.

الحق أن أفلاطون يصور لنا في هذه الأسطورة حياة سقراط، ويشير بطرف خفي إلى إعدامه، ذلك أن سقراط هو الفيلسوف الذي تحرر من سجن هذا العالم وارتقى إلى آفاق الفلسفة العليا، فإذا به ينفصل عن المجتمع ويصبح وهو معهم غريبًا عنهم، فلما أراد أن يأخذ بيد الأثينيين من الظلمات إلى النور، ومن الجهل إلى العلم، ومن الباطل إلى الحق، ومن الظلم إلى العدل، ومن الفجور إلى التقوى، أمسكوا بتلابيبه ودبروا له الاتهام ثم حكموا عليه بالإعدام. وهذا شأن كل مصلح، وكل صاحب دعوة إلى الحق في مجتمع يقوم على الباطل.

قصارى القول، الفلسفة هي تحويل النفس من عالم المحسوسات إلى عالم المثل. فما هي النفس؟ وما هي المثل؟

---

(١) الجمهورية ٥١٧.

٥- النفس

المحور الذي تدور عليه فلسفة أفلاطون هو النفس الإنسانية باعتبار أنها مقر المثل ومصدر المعرفة. ولقد كان في هذا الاتجاه أمينًا لفلسفة سقراط الذي اتخذ من الحكمة المشهورة "اعرف نفسك" شعارًا، فحول بذلك اتجاه الفلسفة، وأحدث فيها أول ثورة خطيرة في تاريخها. وظل سقراط حياته يشقى في هذا البحث ولم يبلغ غايته، فتابع أفلاطون السير على الدرب، ليكشف عن طبيعتها، وأحوالها، وأقسامها، وخلودها، وكيفية وصولها إلى المعرفة، وتحدث عن ذلك كله في محاورات بأعينها فضلًا عن الإشارة في محاوراته الأخرى إلى أطراف من أمرها، وهذه المحاورات التي تعنينا الآن هي "مينون"، "فيدروس"، "فيدون"، "طيماوس".

و"مينون" محاورة مشهورة لأنها تبسط جانبًا من نظرية أفلاطون في المعرفة، وهي أن العلم "تذكر"، الواقع أن محاورات أفلاطون متعددة الجوانب، وليس الحديث في "مينون" عن المعرفة وأنها تذكر إلا طرفًا من مباحثها، فهي تبدأ بهذا السؤال: أتُعلم الفضيلة؟ أتُكتسب بالإلف والاعتياد لا بالتعليم؟ أم أنها فطرية عند الذين وهبتهم الطبيعة إياها، فلاهي مكتسبة بالعادة ولا بالتعليم؟ وقد اقتضى الجواب عن هذه الأسئلة كثيرًا من الاستطراد إلى الكلام عن العلم الرياضي وكيف يكتسب ويكتشف، وعن فضائل النفس، وعن الفضيلة بوجه عام. وقد كان السفسطائيون يزعمون أن الفضائل يمكن تعليمها، ولذلك نصبوا أنفسهم لهذه المهمة وتناولوا عليها الأجر. وجرى البحث في محاورتي "بروتاجوراس" و"جورجياس" عن الفضائل كالشجاعة والتقوى والعدل والاعتدال، وانتهى البحث إلى أن هذه الفضائل المتعددة إنما هي أجزاء لشيء واحد، وأنها أوجه لفضيلة واحدة. والآن في "مينون" خاتمة المحاورات الأخلاقية،

نريد أن نعلم ما هذه الفضيلة، فكان الجواب عن ذلك أن الفضيلة هي المعرفة، وأن المعرفة هي المعرفة بالنفس، وأن العلم تذكر والجهل نسيان.

كان المتداول بين الناس أن فضائل النفس كثيرة ينبغي على الإنسان أن يتحلى بها وأن يعمل على اكتسابها. وقد عدد سقراط أنواع الخير التي تنفع الإنسان، كالصحة والقوة والجمال والثروة. ولكن هذه الأمور كلها خارجة عنا وتضاف إلينا، قد تنفعنا وقد تضرنا، ونفعها أو ضررها ناشئ عن حسن أوسوء استخدامها. فالمرجع في النفع أو الضرر إلى الحكمة في التمييز والإيثار. وهناك فضائل تتعلق بالنفس منها الاعتدال والعدل والشجاعة والطاعة وجودة التذكر وغير ذلك. ولكن أي فضيلة من هذه الفضائل إذا لم تُصحب بالعقل أو الفكر وهو الذي يسميه فرونيسيس (Phronesis)، لم تكن فضيلة حقة. هذا العقل هو الذي يميز بين الحسن والقبيح، والخير والشر، ويشير إلى الخيرات الحقيقية والخيرات الزائفة، وماذا يجب علينا أن نختاره منها؛ هذا العقل فيه المعرفة التي ننشدها، وهو جوهر الفضيلة بالذات، وهو فضيلة النفس التي تتفرع عنه سائر الفضائل الأخرى.

فالفضيلة هي المعرفة. ففي مثال الفضيلة، لأن المثال واحد، ولأنه موضوع المعرفة ويدرك بالعقل لابالحس، يقول سقراط: "حقًا الفضائل كثيرة ومتعددة الأنواع، ولكنها تتفق جميعًا في مثال واحد بالذات". ويضيف إلى ذلك "هذا المثال (eidas) هو الذي يجب على الرجل الذي يسأل السؤال الذي سألتنيه أن يجعله صوب عينيه حين يجيب". والسؤال عن: ما هي الفضيلة؟ فالجواب الصحيح يجب أن يبين هذه "الماهي" أي الماهية(ousia)، ولكن الجواب السابق لم يحدد التعريف ولم يوضح الماهية، بل بلغ المثال، الذي سماه إيدوس أي الشكل، الذي يرى كما يقول على سبيل التشبيه بالعينين. وهكذا نجد أن الجدل صعد بنا

من الفضائل الكثيرة المتنوعة إلى فضيلة واحدة بالذات؛ إلى المثال الذي تشترك فيه جميع الفضائل.

وإذا كانت الفضيلة هي المعرفة، فكيف تعرف النفس؟ لقد تحير مينون في تعريف الفضيلة، واتهم سقراط بالمشاغبة، حين وضعه في مأزق وأثار مشكلة تستعصي على الحل. فالبحث في المعرفة مستحيل، لأنك إما أن تعرف أو لا تعرف، فإن كنت تعرف فلا محل للبحث عن شيء تعرفه، وإن كنت لا تعرف، فمهما تبحث ثم تصل إلى شيء ما فلن تتأكد أنه هو الذي كنت تطلبه لأنك لا تعرفه. وخرج سقراط من هذه المشكلة بنظرية التذكر التي سمعها من الكهنة ومن الشعراء مثل بندار وغيره. وقد كانت نظرية التناسخ جزءًا من عقيدة النحلة الأورفية والفيثاغوريين. فللنفس حياة سابقة قبل حلولها في هذا البدن، فهي خالدة وليست حياتها في بدن معين إلا مرحلة من مراحل تاريخها. وما دامت النفس خالدة فقد اطلعت منذ زمن طويل على كل شيء ثم نسيت عند حلولها في هذا البدن، ويمكن بشيء من الانتباه أن يتذكر الإنسان ما كان قد علمه، وهذا هو الذي تعلمه سقراط عن الأورفية والفيثاغورية خاصًا بخلود النفس وتذكرها. ولكي يؤيد النظرية بالدليل العملي استدعى سقراط خادم مينون، وأخذ يسأله عن طول ضلع المربع الذي مساحته ثمانية أقدام مربعة ولم يكن للخادم علم سابق بالهندسة، ومع ذلك استطاع بإرشاد سقراط الذي كان يضع له الأسئلة ليجيب عنها أن يصل إلى هذه المعرفة. وهكذا تولدت المعرفة من داخل النفس؛ ومتى كان الأمر كذلك، وكان الخادم جاهلًا بالهندسة، فلابد أنه كان على علم سابق بهذه المسائل، ويترتب على ذلك أن النفس خالدة ولكن خلود النفس قضية أخرى في غاية الصعوبة تحتاج إلى معالجة على حدة، وهو الذي فعله أفلاطون في محاورة "فيدون". ولكنه في "مينون" يفترضها فرضًا ويرتب على ذلك اطلاعها

السابق على كل شيء، فيقول: "وحيث إن النفس خالدة، وتولد عدة مرات كثيرة، وحيث إنها قد اطلعت على جميع الأشياء الموجودة في عالم السماء أو في العالم الأرضي فعندها معرفة بها جميعًا. فلا غرابة أن تكون قادرة على تذكر كل ما عرفته عن الفضيلة وعن كل شيء آخر. ذلك أنه لما كانت الطبيعة واحدة في كل شيء، وكانت النفس قد عرفت جميع الأشياء، فلا صعوبة في أن توضح –أو كما يقول الناس تعلم– من تذكر واحد سائر الأشياء، بشرط أن يدأب الإنسان على مشاق البحث ولا يضعف، لأن كل بحث وكل تعلم إنما هو تذكر"(١).

ولا ينبغي أن نفهم من أن العلم تذكر أن الأفكار فطرية في النفس، أي أننا نولد وهي موجودة في عقلنا، بل ما يذهب أفلاطون في رمزه أن النفس كانت تعيش معيشة سابقة فاطلعت على المثل، ثم حين اتصلت بالبدن نسيت، فالتعلم تذكر أي استرجاع (anamnesis)، وسنصادف هذه النظرية مرة أخرى في "فيدون" و"فيدروس". غير أن أفلاطون حين يرمز فلا ينبغي أن نأخذ أساطيره وتشبيهاته على أنها هي الحقيقة. فما يقصده أفلاطون هو أن النفس إذا شرعت في البحث، وتدرجت من المحسوسات وارتفعت إلى المعقولات كما فعل الخادم حين بدأ يخط الأشكال الهندسية على الرمال، وكما بينا من قبل في الكلام على الفن والحب والعلم الرياضي، استطاعت أن تبلغ المثال وتم لها رؤية الحقيقة، في داخل النفس لا من خارجها، وبمجهود تبذله يجعل موقفها إيجابيًا من المعرفة، لا كما يفعل السفسطائيون أمثال جورجياس وبروتاجوروس ممن يعتمد في التعليم على الحفظ والتلقين(٢). فالبحث عن الحقيقة ليس شيئًا آخر إلا إيقاظ النفس وما يوجد فيها بالطبع. والمعرفة شعلة توقظ وتنفخ وتتصل بشعلة أخرى أكثر

---

(١) ميون ٨١.

(٢) بيجر– الجزء الثاني ص ١٦٩.

حياة. وليس التعليم أن "نضع عينًا في شخص أعمى"، بل هو توجيه عضو موجود من قبل الوجهة المناسبة، وأن نفتح للإنسان الطريق الذي يود من غير وعي منه سلوكه[1].

ومع ذلك فلنجعل في بالنا دائمًا أن أفلاطون يلجأ باستمرار إلى الرياضة كلما شاء أن يوضح فكرته، فقد استعان بالهندسة على بيان أن العلم تذكر. ثم ضرب مثلًا بالمهندس إذا سئل عن هذا المثلث أيمكن رسمه داخل هذه الدائرة، فإنه يعتمد على "الفروض" التي يضعها وينظر ماذا يؤدي البرهان إليه. والفروض من وضعنا، أما الذي من طبيعة النفس فهو المبادئ البديهية مثل مبدأ المساواة، والذي بمقتضاه يضطر العقل إلى التسليم بنتيجة معينة إذا كان الفرض صحيحًا.

كما نقول إذا كان أ = ب، ب = ج، إذن أ = ج. فإذا كانت في النفس معرفة فطرية، بمعنى أنها موجودة في النفس من قبل (apriori) فهي هذه المبادئ. وعلى هذا الأساس يفسر بعض المحدثين أن "التذكر هو كشف المعرفة الأولية (apriori) من جهة، واستقلال المعرفة بذاتها من جهة أخرى"[2].

ففضيلة النفس حقًا هي المعرفة، أي انعكاس النفس على ذاتها لكشف هذه المبادئ الأولى التي تهديها، وتنير لها السبيل، وتأخذ بيدها في طريق الحق. وسائر الفضائل الأخرى التي يتعارف الناس عليها إنما تستمد من هذه الفضيلة بالذات. مثال ذلك الشجاعة، فإن الرجل المقدام الجريء بغير توجيه العقل يؤذي نفسه، وإذا أقدم بحكمة ظفر بكثير من الفوائد[3]. فالعقل هو أساس سائر الفضائل التي يتعارف الناس عليها.

---

(١) شول، أفلاطون– ص ٩١.

(2)Schuhl, Plalon, p. 19.

(٣) مينون ٨٨.

وليس العقل هو النفس بل جزءًا منها. وأنواع النفس أو أقسامها أحد الموضوعات الرئيسية في محاورة "فيدروس"، كما نصادف هذا التقسيم في "الجمهورية" حيث يتضح عمل العقل بالنسبة لسائر أجزاء النفس، وعمل العقل الذي يخصه وهو المعرفة. أما فكرة الحدود التي جاء ذكرها في "مينون" موجزة دون أن تناقش وتمتحن فقد بسطها في "فيدون".

ومحاورة "فيدون" من أمتع ما كتب أفلاطون، تمثل ليلة إعدام سقراط وقد زاره أصحابه من الفيثاغوريين، واستعرض سقراط محور الفلسفة الفيثاغورية مع نقد لها. وليس من الغريب أن ينتقد سقراط وأفلاطون الفلسفة التي تعلماها، لأن الروح الفلسفية الصحيحة تقوم على طلب الحق، وطلب الحق يتطلب النقد الدائم. وأساس الفيثاغورية المستمد من الأورفية هو الاعتقاد بأن النفس جوهر إلهي هبط وسكن في البدن، أو الأصح سُجن في البدن، ولابد أن تقضي النفس مدة العقوبة قبل أن ترحل عنه[1]. ولكن هذه العقيدة الدينية التي تذهب إلى تأليه النفس وخلودها ليس لها أدلة عقلية تبرر الأخذ بها، وهنا نجد الفلسفة تمضي لتأييد الدين بالبراهين، ولا بأس أن يرفض العقل ما لا يطمئن إليه، وقد رفض سقراط بالفعل نظرية التناسخ الفيثاغورية لأن الأدلة لم تقم على إثباتها.

وقد جرت عادة المتأخرين أن يصفوا هذه المحاورة بأنها تدور حول "خلود النفس"[2]، ولكن المخطوطات اليونانية لم تذكر إلا أنها "في النفس"، وهكذا يشير إليها أفلاطون في الخطاب السابع. الواقع أن الحديث عن خلود النفس تابع لأصل آخر يتصل اتصالًا وثيقًا بالفلسفة، هو أن النفس "إلهية"، والخلود صفة من صفات الآلهة، وكان اليونان يعنون بما هو إلهي وخالد أنه لا

---

(١) انظر كتابنا "في عالم الفلسفة" الفصل الخاص بالنحلة الأورفية.

(٢) انظر سارتون ص ٢٦٩ حيث يورد الصفحة الأولى من ترجمة فيدون عام ١٦٧٥.

يكون ولا يفسد، فإذا كانت النفس إلهية خالدة فليس لها أصل نشأت عنه ولا تخضع للفساد، وإذا كانت النفس إلهية فعلينا أن نتعلق بها وحدها، لأن الفلسفة هي التشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية، ولكن الإنسان ليس نفسًا فقط، بل هو نفس وبدن، ولكل منهما مطالب، ولذلك لن يكون الإنسان ما دام على قيد الحياة ومتصلًا بالبدن حكيمًا، بل محبًا للحكمة أي فيلسوفًا فقط، وإذا انفصل عن البدن عند الموت بلغت النفس الحكمة. فالموت للرجل الصالح مطية لحياة أفضل، لأنها حياة النفس.

فالفيلسوف الحق هو الذي يطلب الموت، بحسب عبارة سقراط. أي الوصول إلى الحياة الخالصة للنفس بدون البدن. وعامة الناس يعتقدون أن اتصال النفس بالبدن حياة، وانفصالها عنه موت، ولذلك يجزعون من الموت. ولكن حياة العامة في حقيقتها موت، وموت الفلاسفة حياة، لأن العامة يتعلقون بمطالب الأبدان وينغمسون في اللذات والشهوات الحسية، ويغفلون مطالب النفس وهي البحث عن العلم وطلب المعرفة، فهم على قيد الحياة ذوو أنفس ميتة. أما الفلاسفة فيعدون أنفسهم للحياة وذلك بالموت، أي بالعمل على فصل النفس عن البدن واستقلالها، وذلك بعدة أمور: أولها الزهد في مطالب البدن إلا ما هو ضروري لحفظ الحياة، إذ يجب على المرء أن يعيش فترة في هذا العالم الدنيوي كما أن الانتحار جريمة حيث إننا ملك للآلهة، والثاني أن يطلب الفيلسوف المعرفة فيبدأ بالحواس ولكنه يجد أنها خادعة وهمية، فيلجأ إلى العقل والتفكير، وهذه في حياة النفس خاصة، والثالث أن يطلب الوجود الحقيقي (ousia) لا الوجود المتغير، والوجود الحقيقي في المثل كالحق والخير والجمال والشكل والصحة، فالصحة بالذات، أو معنى الصحة، يُدرك بالعلم والعقل لا بالحواس التي كلما بعدنا عنها قربنا من موضوع المعرفة.

فالبدن وشهواته وما فيه من حواس–وحتى البصر وهو أرفعها– يعوقنا عن بلوغ الحقيقة. والفيلسوف الصحيح هو الذي يدرك عوائق البدن، ويرى أن النفس لن تصل إلى الحق إلا إذا انفصلت تمام الانفصال عن البدن. فالحياة الفلسفية، وهي التفكير والبحث العلمي، ضرب مستمر من تصفية النفس وتطهيرها، والدأب على البحث والدروس حتى تبلغ النفس نهاية استقلالها، وعندئذ تتصل النفس اتصالًا مباشرًا بالحقيقة، مما يذكرنا بطرائق مماثلة متداولة في الهند[١]. وقد روى القدماء أن سقراط التقى بأحد حكماء الهند في أثينا وتحاور وإياه عن الفلسفة، فقال سقراط إنه يشتغل بالأمور الإنسانية، فضحك الهندي وقال له ابحث عن الأمور الإلهية أولًا. ويميل معظم المحدثين أخيرًا إلى ترجيح تأثر سقراط، ومن ثم أفلاطون، بالفلسفة الهندية، وبخاصة في نظرية النفس ورجوعها على نفسها للتأمل في الحقائق المجردة[٢]. ويجمع المحدثون على أن التأمل الذي يطلبه سقراط شبيه بمتصوفة المسيحيين من الانقطاع إلى التأمل في الله[٣]، وأن المسيحية متأثرة بفلسفة سقراط وأفلاطون[٤].

فغاية الفيلسوف النظر لا العمل، حتى يستمتع برؤية الحق، وإذا كان أفلاطون يقصر الفلسفة في محاورة "فيدون" على النظر الخالص، فذلك لأنه يصور سقراط وهو على عتبة الموت، أو الخلود، وليس له مكان في ذلك الوقت للعمل. أما نظرية أفلاطون العامة عن الفلسفة فإنها تجمع بين النظر والعمل، بين الفيلسوف والحاكم، بين الحكمة والسيرة الفاضلة، ولكن أول ما يطلبه الفيلسوف

---

(١) Schuh, L'Euvre de Plato, p. 93. – وقد ظهرت مباحث جديدة تبين صلة فلسفة سقراط بمذاهب شرقية فارسية وهندية، وليس ذلك ببعيد لما كان بين تلك الدول من اتصال.

(2) Taylor,p. 182.

(3)Sarton, p. 261.

(٤) برتراند رسل ص٢١٨.

هو أن يكون محبًا للمعرفة، لامحبًا للبدن وشهواته، أو المال وملذاته، أو الشرف والكرامة، والفيلسوف الحق هو الذي يؤثر الاعتدال أي تحكيم العقل في الشهوات، ولا يخشى الموت إذا حان الحين، لأن النفس لن تموت ولكنها خالدة، على خلاف ما يعتقد معظم الناس من أنها عند الموت تتبدد كالدخان.

فما هي الأدلة على بقاء النفس؟ وهل هذه الأدلة مقنعة عقليًا؟

يقدم أفلاطون في هذه المحاورة أربعة أدلة، هي تعاقب الأضداد، والتذكر، والبساطة والتركيب، ومثال الحياة، ولكن الدليل الذي يؤثره ويراه مقنعًا لم يبسطه إلا في "فيدروس" و"القوانين" وهو أن النفس متحركة بذاتها.

أما دليل تعاقب الأضداد، فهو الذي مهد له في افتتاح المحاورة عندما فُكت القيود عن سقراط فشعر باللذة، وانتقل من ذلك إلى أن اللذة تعقب الألم.

وكانت فكرة الأضداد سائدة في الفلسفة الطبيعية قبل سقراط، وهي الحار والبارد، والرطب واليابس، وتنتقل الموجودات من ضد إلى آخر بالتكاثف والتخلخل، فالنار تصبح هواء، ثم ماء، ثم أرضًا، وتعود الأرض وتصبح ماء، وهكذا؛ فهناك حركة دائرية متنقلة بين الأضداد. ولما كانت الحياة يعقبها الموت، فلابد أن تعقب الحياة الموت في دورة مستمرة، إذ لو انتهت الحياة بالموت لانقضت الحياة تمامًا. ومن الواضح أن هذا الدليل مستمد من التناسخ الفيثاغوري، ولكن الاعتراض على ذلك أنه حتى في حالة انتقال النفس من بدن إلى آخر، فإن ذلك لن يخدم قضية الفلسفة، نعني انفصال النفس وانتقالها إلى حياة أفضل.

الدليل الثاني هو التذكر، الذي جاء في محاورة "مينون"، لأن معرفتنا للحقائق من داخل النفس دليل على وجودها السابق، وعلى اطلاع النفس عليها ثم

نسيانها، وقد يعترض على ذلك بأن التذكر ثمرة الترابط أو تداعي المعاني، من تلازم أو تشابه أو تضاد. رؤية سمياس تذكر بصديقه قيبيس (Kcbcs) لتلازمهما، ورؤية صورة سمياس تذكر بسمياس نفسه لما بينهما من تشابه، أو لأن الصورة "محاكاة" للشخص، وينتقل سقراط من هذه النقطة إلى الكلام عن المحسوسات وأنها محاكاة للمثال، فنحن نرى قطعة من الخشب تساوي قطعة أخرى من الخشب، ولكننا لا يمكن أن نستخلص فكرة "المساواة بالذات" من الجزئيات المحسوسة، بل على العكس لقد حكمنا بأن هذه القطعة تساوي هذه القطعة بناءً على وجود "مثال المساواة" والموجود في أنفسنا من قبل. فالمحسوسات محاكاة المثال، ورؤيتها تذكرنا به، فالتذكر دليل على وجود النفس وجودًا سابقًا. وسوف نعرض لهذا النوع من المثل فيما بعد، لأن الذي يعنينا هنا الحديث عن النفس. قال سقراط إذا جمعنا بين دليل التعاقب ودليل التذكر خرجنا بدليل قوي عن خلود النفس، ولكن سمياس ورقيبيس لم يقتنعا، وطلبا من سقراط المزيد فقدم لهما الدليل الثالث.

لقد كان اعتراض سمياس أن النفس تتبدد بعد الموت، والذي يفسد ويتحلل هو المركب لأنه يتركب من أجزاء، أما البسيط فلا يفسد. فالبدن يفنى لأنه مركب من أجزاء، وكذلك جميع الأشياء المحسوسة الخاضعة للتغير وللكون والفساد. والبسيط لا يُرى بالعين، بل يُدرك بالعقل. والنفس ليست مرئية ظاهرة للعيان وهي من نوع البسيط، فهي منحة إلهية، وإذا اتصلت بالبدن الفاني كان الأولى أن تكون هي الحاكمة والقائدة، وكان الفيلسوف هو الذي يحب المعرفة لأنها تخص النفس، ولا يحب البدن أو الثروة أو الكرامة.

واعترض سمياس، واعترض قيبيس. أما اعتراض سمياس فيقوم على أن النفس لا تعدو أن تكون ظاهرة ثانوية لاحقة للبدن (epiphenomenon) مثلها في

ذلك مثل النغم والقيثارة، فإذا تحطمت القيثارة وفنيت تبدد النغم. وعلى الرغم من أن النغم شبيه بالإلهي، فليس من الضروري أن يكون خالدًا بعد فناء القيثارة. وجسم الإنسان مركب من أخلاط أربعة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. والنفس هي ائتلاف (Harmonia) هذه الأضداد، فهي كالنغم الصادر من القيثارة. ومن المعروف أن هذه النظرية فيثاغورية، وقد رد عليها أفلاطون على لسان سقراط، بأن سمياس قد سلم بفرضين، الأول وجود المثل ومعرفة النفس السابقة لها، والثاني أن النفس ظاهرة ثانوية لاحقة للبدن، وهذان المبدآن متناقضان، يجب عليه أن يأخذ بأحدهما فقط، وما دام قد سلم بمبدأ المثل الأزلية، فينبغي أن يرفض مبدأ تبعية النفس للبدن. هذا إلى أن النغم شيء ثابت بالنسبة الرياضية، فهو ليس ثمرة البدن، لأنه ليس أكثر أو أقل، ما دامت النغمة الحقة لا تكون أكثر أو أقل.

أما اعتراض قيبيس فمؤيد للفلسفة المادية. فالنفس كالثوب الذي يلبسه عدة أشخاص، يموت الواحد بعد الآخر، وليس وجود الثوب دليلًا على خلوده، لأن مصيره إلى البلى بعد حين، والنفس قد تلبس عدة أبدان، بل إن هذا يحدث للشخص الواحد كل يوم وكل ساعة في حياته، لأن بدنه ينمو ويتغير.

واقتضى الرد على هذا الاعتراض الطعن في الفلسفة المادية كلها. فقد اطلع سقراط في شبابه على كتاب أنكساجوراس في العلم الطبيعي، وأعجب به لقوله بالعقل، ولكنه فسر جميع الأشياء بعد ذلك تفسيرًا ميكانيكًا، بالعلة الفاعلة، كمن يفسر قبض اليد بانقباض العضلات وانبساطها، مع أن التفسير الصحيح يجب أن يتناول العلة الغائية والعلة الصورية. فالسبب في وجود سقراط في السجن ليست عظامه وعضلاته وبدنه. بل محاكمة الأثينيين له والحكم عليه بالإعدام. وكذلك في مقابل المنهج الطبيعي الذي يقوم على مشاهدة

المحسوسات، يجب أن نضع المنهج الرياضي الذي يبدأ من المسلمات، أو الفروض (hypotheses) باصطلاح أفلاطون، وما يترتب عليه من نتائج. بشرط أن تُستمد هذه الفروض من مبادئ أعلى. أما المبدأ العقلي الذي افترض سقراط وجوده وسلم به، فهو المثل التي وضعها فروضًا[١] مثل الجمال بالذات والخير والكبر.

فالدليل الأخير على خلود النفس هو وجود المثل، وأنها علة غيرها من الموجودات. فالأشياء الجميلة ليست جميلة لما فيها من لون أو هيئة، بل لأنها تشارك في مثال الجمال. والإنسان وهو على قيد الحياة، إنما جاءت له الحياة لا من بدنه، بل من مشاركته في "مثال الحياة". فالنفس خالدة لأنها حياة دائمة، ولأن "مثال الحياة" لا يمكن أن يعتريه فناء. والحياة تصاحب النفس بالضرورة، والنفس تجلب الحياة للبدن، ولا يمكن القول بموت النفس، أو بوجود نفس ميتة (thanatos)، إذ يتناقض ذلك مع مثال النفس وهو الحياة.

فهذه هي جملة الأدلة على خلود النفس وألوهيتها، وأقوى دليل فيها هو دليل المثل أي إثبات الجانب العاقل من النفس، فالخالد هو العقل، ولذلك كانت فلسفة أفلاطون عقلية مثالية وقفت في سبيل موجة المادية التي هبطت بالإنسانية. ومع ذلك فقد رأينا أن الدليل كان فرضًا لم يتم البرهان عليه. أما الدليل الأقوى، وهو دليل الحركة فأول ما نصادفه في محاورة "فيدروس".

لم يختلف الباحثون حول أي محاورة من محاورات أفلاطون، كما اختلفوا حول "فيدروس"[٢]، وقد ذهب شليرماخر أنها تلخص "الخطة" العامة لسائر المحاورات، وأن أفلاطون كتبها في شبابه، وأنها من أوائل كتاباته، إنها تعقد

---

(١) فيدون ١٠٠.

(٢) انظر تيلور أفلاطون ومذهبه ص ٢٩٩ وما بعدها.

الصلة بين التأليف والقول والفكر. فهي تمهيد لفلسفة أفلاطون[١].وقد وضع القدماء هذه المحاورة – كما ذكر ديوجنس لايرتوس– في الرابوع الثالث مع "بارمنيدس" و"فيلابوس" و"المأدبة". وهذه المحاورة الأخيرة تبحث كما نعلم في الحب، وكذلك "فيدروس" التي تدور أساسًا حول الحب والخطابة.

والذي يعنينا الآن أن البحث في الحب سواء أكان جنسيًا أم شريفًا، وفي الخطابة وأثر الأسلوب في الإقناع، قد اقتضى شرح طبيعة النفس وأنواعها، وصلة ذلك بالفلسفة. فالمحب الصحيح فيلسوف، وكذلك الخطيب الصحيح. فهذا بوليمارخوس شقيق ليسياس أحد المتحاورين "قد وهب نفسه للفلسفة"[٢]. وكذلك إيسقراط صاحب مدرسة الخطابة المنافسة للأكاديمية "عنده حقًا طبيعة الفلسفة"[٣].

ومع ذلك فلو اعتبرنا مقدمة المحاورة موضوعًا لها، لكانت النفس موضوع "فيدروس" وكان الحب والخطابة قائمين عليها. ونحن نميل إلى هذا التفسير، ذلك أن فيدروس صحب سقراط خارج أثينا ذات يوم حار خارج أسوار البلدة حتى انتهيا إلى مكان فيه ماء جارٍ وحشائش خضراء وطبيعة ساحرة، ثم أخذا يتكلمان في شرح الأساطير، فأجاب سقراط "لم أتجه نحو شرح مثل هذه الأمور لأنني عاجز حتى الآن بحسب حكمة دلفي المدونة أن أعرف نفسي"[٤]. وهو لا يحفل بمفاتن الطبيعة، لأن أشجارها لا تعلمه كما يتعلم من الذين يقابلهم في الشوارع.

بدأ سقراط حديثه عن الحب وعرفه بأنه شوق إلى المحبوب. والشوق إما أن

---

(١) انظر ييجر الجزء الثالث ص ١٨٢ وما بعدها.

(٢) فيدروس ٢٢٧.

(٣) فيدروس ٢٧٩.

(٤) فيدروس ٢٣٠.

يكون فطريًا وهو رغبة في اللذيذ، وإما أن يكون مكتسبًا وهو رغبة في الأفضل. وانتصار العقل في الصراع بين الشهوة وبين طلب الأفضل هو ما يسمى بالحكمة العملية (sophrosyne). والحب الجنسي ضرب من الشهوة الجارفة التي تسمى شبقًا. وهذا المحب عبد لملذاته، ولذلك فإنه يبغض الحكمة والكرامة وغير ذلك مما يهبه استقلالًا في الشخصية قد يحول بينه وبين الحصول على رغباته. والمحب أبدًا في حالة من الجنون، والأفضل أن يحتفظ المرء بعقله من أن يكون مجنونًا. ولكن الجنون على أنواع، منه الكهانة، ومنه العرافة، ومنه إلهام الشعراء، ومنه جنون الحب، الذي إذا كان هبة من الآلهة فهو الحب الفلسفي الذي امتدحته ديوتيما في "المأدبة"[(١)]. وهذا يقتضي معرفة بطبيعة النفس، سواء منها الإلهية أو الإنسانية.

وأول مبدأ (arché) يقوم عليه البرهان هو أن النفس خالدة (athanatos)، وهذا يعني عند الإغريقي أنها إلهية. ويتركب الدليل على النحو الآتي: المتحرك إما أن يتحرك بنفسه، وإما أن يتحرك بغيره، وهذه تقف عن الحركة بعد حين. أما الأولى فلا تقف عن الحركة لأن حركتها من ذاتها، إذن فهي لا تكون ولا تفسد. وكل ما يتحرك بنفسه فلا يتولد من شيء آخر، فهو مبدأ. ومن التناقض أن يفسد المبدأ، وحيث كان ما يتحرك بنفسه فهو مبدأ، وكان الإنسان مركبًا من نفس وبدن، فالنفس هي المبدأ[(٢)]، وهذه هي حقيقتها وماهيتها، ويمكن أن نعرفها بأنها "ما تحرك نفسها".

وقد انبرى أرسطو للرد على هذه النظرية في كتاب "النفس"، كما رد على سائر النظريات الأخرى للسابقين عليه. فالنفس عند أرسطو صورة الجسم، أو

---

(١) انظر تيلور ص ٣٠٦، وانظر فيدروس ٢٤٥، وتعليق روبان مترجم المحاورة.

(٢) انظر مقدمة روبان لمحاورة فيدروس صفحة ٧٨- مجموعة بوديه.

هي مبدأ الكائنات الحية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. والنفس لا تتحرك عند أرسطو، لأنها صورة، والصور ثابتة، ولكنها هي التي تحرك غيرها.

وننتقل إلى طبيعة هذه النفس. فإن كانت إلهية فهي خالدة والعلم بها من قبيل المعرفة الإلهية. أما طبيعة النفس الإنسانية فإنها لصعوبتها تحتاج إلى تشبيهها بأسطورة، فالنفس تشبه عربة يقودها سائق، ويجرها جوادان لا يشبه أحدهما الآخر، فالأول من عنصر طيب والآخر من عنصر خبيث، ولذلك كانت مهمة السائق غير مؤكدة بإزاء هذا المزيج المركب من الخير والشر. فالإنسان كهذه العربة بسائقها وجواديها، البدن هو العربة، والسائق هو العقل، والحصان الطيب هو الكرامة، والحصان الخبيث هو الشهوة. وليست مهمة العقل يسيرة إزاء هذا المزيج المركب من الخير والشر.

فالنفس لها أقسام ثلاثة، عاقلة وغضبية وشهوانية، وعلى هذا الأساس الثلاثي قسم أفلاطون في "الجمهورية" المدنية إلى ثلاث طبقات، الحكام والجند والشعب. والنفس التي تنقسم هذه الأقسام تخص تلك التي توجد في البدن، أما النفس الإلهية فلا أقسام ها. ومن أجل ذلك نقول عن الآلهة إنها خالدة، ونقول عن البشر إنهم فانون. فالنفس ذات الأجنحة والريش، النفس الكاملة تتحرك في المناطق العليا من العالم فوق قبة السماء، وهي مصدر نظامه. أما التي نضت عنها ريشها وسقطت إلى العالم الأرضي فإنها تسكن في بدن وتحركه، وتسمى نفسًا أرضية. نحن إذن نسمي المركب من نفس وبدن كائنًا حيًا، ونصفه بأنه فان.

أما وظيفة الأجنحة فهي أن ترفع الثقيل من تحت إلى فوق، فالنفس المجنحة ترتفع إلى عالم الجمال والحق والخير، الموجودة فوق السماء. واطلاع النفس على هذه المثل يقوي ريشها، وانغماسها في الرذيلة وأضداد الجمال والحق يذهب

بريشها ويسقطها. وتصور الأسطورة رحلة الأنفس حول السماء بقيادة زيوس كبير الآلهة إلى أن تبلغ الحق الخالص وهو مقر الأنفس، حيث تتمتع بالنظر إلى الحقائق المجردة عن الأجسام والهيئات والألوان والصور المحسوسة. ومقر الأنفس هذا هو غذاؤها الروحي. ومن اليسير على الآلهة بلا ريب أن تصعد في هذه الرحلة لأنها تحيا بطبيعتها في السماء. أما البشر فالأمر عندهم مختلف. فهناك قلة قليلة منهم ينجحون في التطلع إلى ذلك العالم ثم يهبطون مرة أخرى. والكثرة الكثيرة منهم يتزاحمون بعرباتهم ولا يصلون إلى حافة السماء. لسوء قيادة السائق، فتفقد كثير من الأفراس ريشها في هذا الاندفاع، ولا تنعم الأنفس بالوصول إلى البصر بالحقيقة وتعيش على الظن فقط، وتعود العربات إلى الأرض مرة أخرى، ولا ترحل ثانية إلا إذا طلع للنفس ريشها.

والآن ما صلة هذه الأسطورة بالحب وبالفلسفة؟ إن أصحاب الأنفس التي بلغت عالم السماء واطلعت أكثر من غيرها على الحقائق وأبصرتها، يصبحون فلاسفة –أي محبين للحكمة– ومحبين للجمال، ومحبين للموسيقى. وهناك مراتب أخرى تلي هذه هي على التوالي مراتب الملوك والحكام والجند والأطباء والعرافين والشعراء والفنانين والعمال والزراع والسفسطائيين والخطباء والحكام المستبدين. وكل شخص يلقى جزاءه بحسب أعماله، ولا يمكن أن يستعيد أحد ريشه ويعود إلى مقر الأنفس في السماء إلا بعد مضي عشرة آلاف سنة، ما عدا الفيلسوف أو محب الحكمة فإن هذه المدة تقصر إلى ثلاثة آلاف. أما غير الفلاسفة فيتناسخون في أبدان بشر وأبدان حيوانات، ولكن استعادة الريش لا تحصل إلا للبشر دون الحيوان. ذلك أن السبيل إلى نبت الريش للأنفس هو تذكرها ما اطلعت عليه في رحلتها إلى السماء مع الآلهة، والسبيل إلى هذا التذكر هو التجارب الحاصلة من المحسوسات.

وقصيدة ابن سينا العينية متأثرة في أكبر الظن بأسطورة أفلاطون، وفيها يشبه النفس بالورقاء أي الحمامة، ويذهب إلى أن النفس هبطت من عالم السماء إلى البدن الأرضي، نجتزئ منها هذه الأبيات.

هبطت إليك من المحل الأرفع	ورقاء ذات تدلل وتمنع
فلأي شيء أهبطت من شامخ	سام إلى قعر الحضيض الأوضع
فهبوطها إن كان ضربة لازب	لتكون سامعة بما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية	في العالمين فخرقها لم يرقع

وقد عاد أفلاطون في "الجمهورية"، في الكتاب العاشر، وصور رحلة النفس إلى العالم الآخر ومصيرها بعد الموت، بما يشبه ما ذكره في "فيدروس". وكانت هذه العقيدة معروفة وبخاصة في النحلة الأورفية وفى ديانات الشرق، وقد ذكر سقراط في ختام "فيدون" مصير الأشرار، وصور الجحيم وما يلقونه فيه، ومصير الفلاسفة الذين ينزلون أفضل المنازل في الآخرة. أما قصة "الجمهورية" فهي عن شخص يسمي "أر Er" وبن أرمنيوس من شعب بامفيليا، وكان جنديًا باسلًا خر صريعًا في ميدان القتال. وفي اليوم العاشر حملوا جثته، اعتقادًا منهم أنه ميت، ليدفنوه، ولكنه عاد إلى الحياة في اليوم الثاني عشر، فأخبرهم أنه رأى عجبًا. قال إن نفسه رحلت عنه وفارقته في صحبة عدد غفير حتى بلغوا برزخًا بين الأرض والسماء، يجلس عنده القضاة، وكلما أصدروا أحكامهم أمروا الصالحين بالذهاب إلى اليمين في الطريق المؤدي إلى السماء. أما الطالحون فيؤمرون بالذهاب إلى الشمال في الطريق المؤدي إلى أسفل. فلما جاء دوره أخبره القضاة أن يجلس وينظر إذ قد كتب عليه أن يكون سفيرًا إلى البشر يبلغهم أمور السماء. وخلاصة ما رآه أن من عمل صالحًا فمصيره الجنة، ومن ارتكب شرًا وظلمًا كانت عقوبته

مضاعفة عشر مرات. وأعمال الشر هي القتل، وخيانة الوطن والجيش، وما إلى ذلك. وأشنع المظالم والشرور ما يقع من الحاكم الطاغية، ولذلك جعل أفلاطون الطغاة في آخر مرتبة في أسطورة فيدروس، وخاصة إذا أساء في حق الوالدين وقتل النفس بغير الحق، وضرب لذلك مثلًا بطاغية يسمى أردايوس كان يحكم بامفيليا منذ عشرة آلاف سنة، وكان قد قتل أباه الشيخ وأخاه الأكبر وارتكب كثيرًا من المظالم، فذهب إلى جهنم ولن يعود منها. وهي قصة طويلة ذكرنا طرفًا منها، ولكن يهمنا منها مغزاها الفلسفي، وما تعرض له من مشكلات عويصة على الحل، وهي مصير الإنسان، وحرية الإرادة، وجزاء العمل، والعدل الإلهي. فالإنسان حر في أعماله، ومسؤول عنها، والله بريء مما يرتكب المرء في الدنيا من خير أو شر، وكل امرئ سيلقى جزاءه العادل. وحرية الإنسان في الاختيار بين الصالح والطالح، وبين الحياة الحسنة والقبيحة تقتضي إيثار أفضل طريق ممكن، بعد حساب دقيق لجميع الظروف الموجودة أمام الفرد، وصلتها بخير النفس وبلوغها الكمال، مع الابتعاد عن الإفراط أو التفريط حتى يبلغ المرء تمام السعادة، في الدنيا والآخرة.

لأمر ما روى أفلاطون هذه القصة في ختام "الجمهورية"، لقد بدأت "الجمهورية" بالتساؤل عن العدل وتبين أنه غير موجود على ظهر هذه الأرض في أي مدينة، وأقام أفلاطون المدينة الفاضلة، وهي مدينة سماوية إلهية تحقق العدل والسعادة، وفيها غُنية إذا نفذت كما ينبغي عن الجزاء الأخروي. فلا محل إذن لحساب النفس مرة أخرى وهو المتداول عند الناس في أديانهم. إذ تحقق لهم الأمل في عدالة إلهية في الآخرة.

ولكن المشكلة التي تحتاج إلى حل هي قسمة النفس قسمة ثلاثية، فإذا كانت خالدة فهل تخلد النفس بكليها وبأقسامها الثلاثة العاقلة والغضبية والشهوانية؟

أم يخلد جزؤها العاقل فقط وهو العقل؟ من الواضح أن نظرية "فيدروس" و"الجمهورية" تنطوي على أزلية الأنفس وهو شرط التذكر. وأن تجسدها ثمرة خطيئة وذنب ارتكبته فطُردت من السماء، وتضيف "فيدروس" أن النفس كانت متصلة بعالم الآلهة، ثم انفصلت عن ذلك العالم. ولسنا ندرى أكان أفلاطون يرمز في محاوراته الأولى، أم أنه عدل عن نظرياته في محاوراته الأخيرة. وهي "طيماوس" و"القوانين". فالنفس في "طيماوس" هي: "المبدأ الخالد في الحيوان الفاني"[(١)]، وهي مبدأ الحياة أي الحركة المنتظمة التي تهدف إلى غرض معين.[(٢)] وكل ما يحيا، أي كل ما يتحرك بذاته حركة منتظمة –ما عدا العناصر الأربعة–له نفس. ولو أنه ليس من الضروري أن تكون هذه النفس موجودة بدرجة واحدة في جميع أجزاء الكائنات الحية. فهناك النفس الغضبية، وهناك النفس الشهوانية. وقبل أن نصف كل نفس منها، فلننظر ما يقوله أفلاطون عن "نفس العالم".

نفس العالم أول ما خلق الصانع، وهي إلهية مثله، وهي مبدأ حركة العالم المنظمة. وهي علة الحياة بوجه عام، لأن الحياة تظهر دائمًا في هيئة حركات منتظمة تهدف إلى تحقيق غاية. ونفس العالم تمتزج بالسماء أول المرئيات وأكبرها، وبذلك ننتقل عن طريق النفس من العلم الإلهي إلى علم الفلك والطبيعة.

والعالم المحسوس واحد وواحدة، لأنه شبيه بمثاله الواحد. والله خير محض فنشأ العالم على مثاله، ثم بث فيه النظام وجعله مرئيًا، لأن النظام أفضل من الفوضى. ثم بث فيه العقل، وأودع العقل في نفس، وبذلك أصبح العالم حيوانًا له نفس وعقل [(٣)].

(١) طيمارس ٤٢.

(٢) مقدمة طيماوس للأستاذ ديبس.

(٣) تيلور ص ٤٤١.

والعالم المحسوس يشمل بداخله جميع الأجسام، ولا يوجد شيء خارجه، لأنه واحد. والعالم المحسوس كروي لأن الشكل الدائري أجمل الأشكال، ولأن الكرة تحوي أعظم مقدار من الوجود في أصغر حيز ممكن.

هذه صفات العالم الرئيسية؛ فإذا كانت النفس وقبة السماء شيئًا واحدًا، فينبغي أن تفيض النفس عن جسم العالم، ويجب أن تحيطه من جميع النواحي مثل قبة السماء [١].

ولما كانت النفس مبدأ الحياة فهي متقدمة بالرتبة والشرف على الجسم الذي تحييه. فهي موجودة قبله، وقبل الأرض والكواكب. وهي مركبة من مبدأين "الذات"، "الآخر"، فالذات مبدأ بسيط لا ينقسم، يذهب معظم الشراح أنه مثال الخير، والآخر منقسم جسماني. فالنفس حد ثالث بين الأزلي الخالد وبين الزماني [٢].

ثم إن الصانع –أي الله– صاغ "المبدأ الخالد الحيوان الفاني"، وأودعه في أيدي الآلة المتوسطة المكلفة بصنع الأجسام الحية[٣]. وهذا المبدأ الخالد في النفس الإنسانية شبيه من كل وجه بنفس العالم. فهو كروي كنفس العالم، ويشمل مثلها حركتين دائريتين، حركة "الذات"، وحركة "الآخر". وللمبدأ الخالد في النفس حركته تتصل بالوجود وأخرى تتصل بالصيرورة والتغير. ونفس العالم لا يصيبها اضطراب من أي شيء خارجي. أما المبدأ الخالد في النفس الإنسانية فتضطرب حركته بفعل أمور خارجية. ذلك أن التغذي والفيض الدائم من الإحساسات يبعث في حركة النفس الإنسانية كل ضرب من ضروب الفوضى، وعلى الرغم من

---

(١) طيماوس ٣٤ ب.

(٢) تيلور ص ٤٤٥.

(٣) طيمارس ١١-٤٣.

ذلك فالعمل في الإنسان. وهو الجزء الخالد من النفس. شبيه تمام الشبه بنفس العالم.

أما النفوس الأخرى فقد صاغتها أيدي الآلهة المتوسطة وأودعتها في البدن بأسره تحت العتق. الأولى هي النفس الغضبية وموضعها فوق الحجاب الحاجز في الترقوة. وهي موطن الغضب والشجاعة الحربية وما يتصل بهما من فضائل. ولها بالنفس الخالدة اتصال عن طريق العنق. وبذلك يمكن أن تتأثر إلى حد ما بأفعال العقل.

أما النفس الشهوانية فإنها مفارقة تمام المفارقة للنفسين الراقيتين. وموطنها المتعلقة به هو البطن من تحت السرة. وكأنها حيوان مفترس، وليس لها ظن ولا عقل ولا فكر، وهي منفعلة على الدوام. إنها موطن شهوة الطعام والشراب، والرغبة، واللذة والألم. ومع ذلك فإنه بفضل الصور المتكونة على سطح الكبد فقد يمكنها أن تتصل إلى حد ما بالنفس العليا، فيتم عن طريقها الأحلام والهواجس وغير ذلك من المشاعر الغامضة.

وتحت البطن توجد نفس أخرى، بل كائن حي مستقل، هو مصدر الحب الشهواني والاتصال الجنسي، وهذه النفس، أو هذا العضو خارج تمامًا على أمر العقل[١].

صفوة القول، بين النفس العاقلة الخالدة وبين الأنفس الأدنى خلاف في الطبع، فالعقل مبدأ الحركات المنتظمة، محدود بحدود رياضية، كله ترتيب ونظام وجمال. أما الأنفس الأخرى فاضطراب وفوضى لغياب العقل والائتلاف. ولكنها مع ذلك علة الوظائف الفسيولوجية، ولها بالعقل اتصال بنوع ما، فلكل نفس

---

(١) طيماوس ٩١–ب.

ميدانها ووظائفها لفائدة الإنسان. وينبغي على كل امرئ أن يحقق وظائفه على الوجه الأكمل والأفضل، وأن يمارس هذه الوظائف حتى لا يضعف الكائن الحي ويفسد. ومن أجل ذلك نصح أفلاطون بالاعتدال والتوسط، ولم يأمر بالزهد كما يفعل الغلاة من المتصوفة.

وإذا كان كل عضو يقوى بالممارسة، ولابد له من الممارسة لتحقيق وجوده، فالعقل أولى بهذه الدربة، فإنه يقوى بالفكر، ويصفو بالتأمل، ويزكو بالنظر، وخلود أنفسنا بأيدينا، إذا طرقنا سبل العلم والفلسفة، وغذينا العقل برؤية المثل والاطلاع على الحقائق بالذات.

٦- المثل

ذكرنا أن أفلاطون يعرف الفلسفة بأنها رؤية الحقيقة، كأن ما نراه بأعيننا وندركه بالحواس الأخرى ليس من الحقيقة في شيء، ولكنه مظهر فقط أو شبح لأصل آخر. وكان البحث عن الحقيقة هو مطلب الفلاسفة قبل أفلاطون، ولا يزال مستمرًا حتى اليوم. ولما يصل الفلاسفة في أمرها إلى اتفاق، وأكبر الظن أنهم لن يصلوا. لأن الحكمة إلهية نقترب منها، ونرى منها بصيصًا أو نلمح جانبًا فقط. أما الحقيقة المطلقة، فطلب عسير المال، وجواب أفلاطون عن هذا السؤال: ما هي الحقيقة؟ بعد أن قسم الموجودات إلى حقيقة وظاهر، أن الحقيقة هي المثل، وأن المحسوسات إن هي إلا مظاهر لتلك المثل. وليس معني ذلك أنه قد وصل إلى الحقيقة بالفعل، وأنه وضع يده على المثال. فقد رأينا من قبل أن القلة القليلة من الفلاسفة هي القادرون على بلوغ المثل، ومع ذلك فإنه يصعب عليهم التعبير عن وجوه. ولهذا السبب آثر ألا يدون الفلسفة، وكل ما جاء في خلال المحاورات خاصًا بالمثل فإنما هو محاولات للبحث عنها وتحديدها، ولذلك اختلف رأيه في محاورات الشباب عنه في محاوراته الأخيرة. وكانت له نظرية احتفظ بها في الأكاديمية وصورها لنا أرسطو تختلف عن الموجودة في المحاورات، وخلاصتها أن المثل أعداد.

من أجل ذلك يصعب عرض نظرية المثل إلا من خلال هذا التطور. وقبل ذلك فينبغي أن نتفق على معنى هذا الاصطلاح العربي أهو مقابل للمصطلح اليوناني أم لا. وقد درج فلاسفة العرب على هذه الترجمة وشاعت في كتاباتهم. فالمثال هو النموذج الذي ينسج على منواله، كما نقول إن الابن على مثال أبيه، والتلميذ على مثال أستاذه، والصورة على مثال الأصل، وهكذا. فإذا كان المثال

واحدًا فقد تتعدد الأشياء التي تحاكيه، وقد تخرج عن النموذج الواحد آلاف من الصور. وفي اللغات الأجنبية –ونشير إلى الإنجليزية–اصطلاحات ثلاثة هي "type", "form", "idea".

أما الأول "idea" فهو الاصطلاح اليوناني ذاته. ولكن لفظة "idea" أصبحت تدل عندهم اليوم على معنى آخر هو الفكرة أو الظن، ولذلك قد يضلل استعمالها في اللغة الإنجليزية، وكذلك الفرنسية. فاستعملوا لفظة "form" التي تدل على الهيئة أو الشكل، وهو أحد المعاني الأصلية للفظة اليونانية. وقد شاعت في الكتب الأمريكية لفظة النموذج (type)، ولكنها لم تسد. أما القول في ترجمة "idea" بدلًا من المثال أنها الصورة، فترجمة مضللة في اللغة العربية. لأن الصورة عندنا ضد المثال أو الأصل، ولا تفيد المعنى الذي يقصده أفلاطون بأي حال. كما أننا نحتفظ باصطلاح الصورة للدلالة على مذهب أرسطو، مع أن الاصطلاح اليوناني "إيدوس" أو "إيديا"، واحد عند أفلاطون وأرسطو.

هذا التحليل اللغوي الذي أطنبنا في سرده له أهمية كبيرة في فهم معنى المثال. وفي اليونانية يستعمل أفلاطون لفظتين "idea", "cidos" وكلاهما من الفعل ينظر أو يرى (idcin). فإذا كان الأمر كذلك فأصل المعني حسي نشأ من رؤية أشكال الأجسام، ومن هنا جاء أن أول معنى للمثال أنه الشكل المرئي، أو الهيئة. ثم أصبح يطلق على المعنى الكلي المعقول، ولكن في بعض الأحيان يحدد أفلاطون المعنى المعقول للمثال فيضيف إلى المثل هذه الصفة (nocta) أي المعقول، أو (somata)أي اللاجسماني[1]، حتى يبعد تمامًا عن مظنة الشكل المحسوس المرئي. وقد كان الفيثاغوريون وهم يبحثون عن حقيقة الموجودات يردونها إلى الأعداد، وكانت الأعداد عندهم أشكالًا. وعن هذا المعنى الفيثاغوري –نعني الشكل

---

(1)Field, the Philosophy of Plato, p. 43.

الرياضي للمثال مما يرى بالعين– أخذ أفلاطون مثاله[١].

ومما يؤيد ذلك قول أرسطو أقرب مؤرخ لتاريخهم: "أما الفيثاغوريون فيذهبون إلى أن وجود الموجودات محاكاة للأعداد، وهي عند أفلاطون مشاركة، فلم يغير إلا الاسم فقط"[٢]. ولكن شهادة أرسطو تعرض لنا رأي أفلاطون في أواخر حياته عندما استقر على أن المثل أعداد. أما أفلاطون في شبابه فقد اعتمد على سقراط، ولا غرابة في ذلك إذ لازمه زمنًا طويلًا، وكان أثر سقراط قويًا على المتصلين به. ولم يكن سقراط يستعمل لفظة المثال، بل "الشيء بالذات". في محاورة "هبياس الكبرى" يستعرض سقراط وهبياس سائر ما تعارف عليه الناس من أشياء جميلة، كالفتاة الحسناء، والوردة، وتماثيل فيدياس، وغير ذلك ولكنهما يطلبان شيئًا آخر وراء المحسوسات الجميلة هو "الجميل بالذات" (auto to Kalon). وكانت عناية سقراط أكثر من ذلك بالأخلاق فبحث عن الشجاعة بالذات، والتقوى بالذات، والعدالة بالذات، وهكذا، أي المعنى الكلي الذي ينطبق على أمور كثيرة مختلفة. فهناك أشياء كثيرة تجتمع تحت معنى واحد، فيكون هذا المعنى الواحد "كليًا"، يشمل جزئيات كثيرة، ولذلك نجد سقراط يستعمل اصطلاحًا يدل على هذا المعنى الكلي هو " بحسب الكل" (Kata olou)، أي أنه ينظر إلى الأشياء ككل أو في مجموعها، وهذا الاصطلاح هو الذي أصبح عند أرسطو الكلي في مقابل الجزئي، فأصبح الكلي(Katholou) اصطلاحًا أرسطيًا. في محاورة "إيون" يتكلم سقراط عن الشعر وأن منه أنواعًا كثيرة، ولكن يمكن أن ننظر إلى الشعر ككل، في مجموعه الذي يشمل سائر أنواعه أي (كاتا أولو Kata olou)[٣].

---

(١) انظر أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية ص ٨٣ وما بعدها.

(٢) أرسطو– ميتافيزيقا ٩٨٧ ب، ١٠-١٢ -وفجر الفلسفة اليونانية ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٣) انظر النصوص في آخر هذا الكتاب.

هذا الباب الآخر الذي استمد منه أفلاطون فكرة المثال يختلف اختلافًا تامًا عن باب الأشكال الرياضية التي يمكن رؤيتها بالعين. فالأخلاق والجمال –إلى حد ما– أمور معنوية تقديرية ليست محسوسة، ونعني بأنها غير محسوسة أنك لا تستطيع أن تشير إليها لأنك لا تراها ولا تلمسها، وإنما تعبر عنها باللفظ، ويدل اللفظ على معناها، فيدرك السامع هذا المعنى. ولكن يشترط للفهم والتفاهم أن يكون المعنى محدودًا، بحيث إذا أطلق اللفظ انطبق على أمور معينة بالذات، فلا يحدث انبهام واختلاط. وهذا هو التعريف، لأن التعريف يحد المعنى، أي يضع له حدودًا، ولذلك سمي الحد. وقد وضح أفلاطون هذا التدرج بقوله في الخطاب السابع إننا إذا شئنا معرفة الحقيقة فعلينا أن ننظر في أمور أربعة، الاسم، والتعريف، والرسم، والمثال. هناك إذن أصل لفظي لنشأة المثل، ينبغي أن ننظر إليه بعين الاعتبار.

نستطيع إذن أن نقول إن المرحلة الأولى في نظرية المثل، باعتبار أنها الحقيقة التي نبحث عنها وراء الأشياء المحسوسة الجزئية، هي المرحلة السقراطية التي امتازت بالبحث في الأمور الأخلاقية والجمالية، فكان المثال هو الشيء بالذات (auto to)، ولكن سقراط لم يصل في هذا البحث إلى نتيجة.

أما المرحلة الثانية فقد تقدم فيها أفلاطون خطوة أبعد من أستاذه فضرب مثلًا بالرياضيات، إلى جانب الأخلاقيات السقراطية. فالمساواة، والكبر، والصغر، والجمال، والخير، والعدل، هذه هي الأمور التي يوضح بها فكرة المثل، نعني القيم الأخلاقية والجمالية والحقائق الرياضية. ويمتاز المثال في محاورة "فيدون" بأنه ثابت لا يتغير، يدرك بالعقل لا بالحس، والمحسوسات المتغيرة تشارك فيه، والمثال هو العلة الحقيقية في وجود الأشياء. يقول سقراط إن أحدًا لو أخبره أن هذا الشيء جميل لما فيه من لون زاهر أو شكل أو ما يشبه ذلك لم يقتنع. لأن علة جمال

الشيء هو مشاركته في مثال الجمال[1].

وهنا نعرض لمسألة هامة تختص بالصلة بين المثال المعقول وبين الشيء المحسوس. هل المثال موجود في الشيء، وحاضر فيه؟ أم خارج عنه؟ ليس الجواب حاسمًا في "فيدون"، ولكن أفلاطون يميل إلى القول بوجود المثال في الأشياء المحسوسة، أي بالمشاركة، وهذا هو السبب في أننا حين نبصر المحسوسات نتذكر المثل. وفي مواضع أخرى يقول بأن المحسوسات تقترب من المثال، أو تحاكي المثال، فهي أدنى منه مرتبة، وأبعد عن الحقيقة من أجل ذلك. وستشغل هذه الصلة بين المحسوس والمعقول أو المثال بال أفلاطون طويلًا، وإذا كان رأيه في "فيدون" مبهمًا، فسوف يتضح فيما بعد، بل سينتقد نظريته في محاورة "بارمنيدس" نقدًا شديدًا.

نخلص من ذلك أن المثال هو المعنى المعقول الثابت الواحد في مقابل المحسوسات أو الجزئيات الكثيرة المتغيرة والتي ينطبق عليها هذا المعنى. وأن المحسوسات تشارك في المثل، أو تحاكيها وتقترب منها، فهي أمثل منها في مرتبة الحقيقة. وهذه المثل على ضربين فقط: (١) مثل خاصة بالفضائل والأشياء الجميلة، أي الأمور التي تدل على قيمة، (٢) مثل خاصة بالرياضيات كالمربع، الدائرة، الواحد، المساواة، الفرد. وهذه إما أن تعبر عن مثالها بقولنا: الفرد بالذات أو الفردية، الزوج بالذات أو الزوجية.

ننتقل بعد ذلك إلى مرحلة أخرى في "فيدروس" و"الجمهورية" فنجد صفتين جديدتين تضافان إلى المثل، الأولى أنها منفصلة عن المحسوسات توجد خارجها، والثانية أن هناك مثلًا للكائنات الطبيعية، وأخرى للمصنوعات الإنسانية.

---

(١) فيدون ١٠٠ ب.

ونبدأ بالأمر الثاني، ففي الكتاب العاشر من "الجمهورية" يقول سقراط لغلوكون: "لقد درجنا فيها نذكر على وضع مثال واحد يشمل الأفراد الكثيرين التي نطلق عليها اسمًا واحدًا.. فلنأخذ أي كثرة شئت: فثمة أسرة ومناضد كثيرة، ولكن ليس لها إلا مثالان، أحدهما مثال السرير والآخر مثال المنضدة.. وأن صانع كل من هذه الأشياء ينظر إلى المثال فيصنع أسرة أو مناضد نستعملها وهذا الصانع ليس قادرًا على صنع جميع المصنوعات فقط، ولكنه هو الذي يصنع جميع ما ينمو من الأرض، وهو الذي يصوغ جميع الكائنات الحية.."(١).

وبذلك اكتملت قائمة المثل الموازية للموجودات. وهذا السلم للموجودات مرتب في خط أفلاطون الذي وضح به الصلة بين العالم المحسوس والمعقول، وقسمه أربعة أقسام، أدناه ظلال الكائنات الطبيعية والمصنوعات الفنية لأنها محاكاة الطبيعة، والثاني المحسوسات وهي الكائنات الطبيعية، والثالث الحقائق الرياضية، والرابع المثل.

وهذه أول مرة نجد فيها أن للمصنوعات كالسرير والمنضدة والتمثال والسفينة مثلًا، وقد عدل أفلاطون بعد ذلك عن القول بوجود مثل للمصنوعات الفنية، وفي ذلك يقول أرسطو: "نحن الأفلاطونيين ننكر وجود مثل الأشياء الصناعية" (٢) وقول أرسطو: "نحن الأفلاطونيين"، عبارة مشهورة في كتبه يعني بها تلك الآراء التي كان يأخذ بها حين طلبه الفلسفة بالأكاديمية، وتدل في الوقت نفسه على آراء أفلاطون في أواخر حياته. والعلة في ذلك أن المثل إلهية، فكيف تكون أصل المصنوعات الإنسانية؟ أما الكائنات الطبيعية من جماد ونبات وحيوان وإنسان، فلأنها موجودة بالطبيعة، فلابد لها من صانع. كما لابد للصانع أن يكون

(١) الجمهورية ٥٩٦ -ارجع إلى النصوص في آخر هذا الكتاب.

(٢) أرسطو ما بعد الطبيعة ٩٩١ ب.

قد صاغها على مثال. فالأصل في جميع الكائنات -شريفة كانت كالكواكب أم وضيعة كالتي تكون وتفسد في عالمنا الأرضي- هو المثل.

والمحاكاة في "الجمهورية" هي السبيل لوجود الكائنات عن المثل، وبذلك ابتعد أفلاطون عن فكرة المشاركة التي تدل على وجود المثال في الكائنات. ولكي يوضح فكرة المحاكاة قربها إلى الذهن بالصور التي تُرى في المرآة. يقول سقراط: "إنها طريقة لا صعوبة فيها، أن تأخذ مرآة وتديرها في جميع الاتجاهات، فتصنع الشمس والنجوم والأرض ونفسك وسائر الحيوانات والمصنوعات والنباتات"(1).

والقول بالمحاكاة يستتبع القول بالمفارقة، فالمثل موجودة خارج المحسوسات، والله هو صانع المثل، حتى مثل المصنوعات(2)، أو هو مثال الخير الذي يعد مصدر وجود الأشياء ومعرفتها، كما أن الشمس مصدر النمو والضوء الذي ينير الأشياء فنبصرها. فهو تارة يقول بأن الله صانع المثل، وتارة يقول إنه الخير الذي به نعرفها. أما في "طيماوس" فالله صانع الكون لا يصنع المثل بل ينظم العالم ناظرًا إليها. فالمثل قديمة أزلية غير مخلوقة. أما هنا في "الجمهورية"، فالمثل مخلوقة، الله صانعها.

ويؤكد أفلاطون مفارقة المثل وتعاليها في محاورة "فيدروس" وذلك في رحلة النفس إلى ما فوق السماء -كما ذكرنا عند الكلام على النفس- وهناك ترى النفس "العدل بالذات والاعتدال بالذات، والعلم بالذات، لا ذلك العلم الذي يتكون أو الذي يختلف باختلاف المعلوم، بل العلم الحقيقي الذي يتعلق بالحق"(3). ولا ينبغي أن نحمل قول أفلاطون في أسطورة النفس من أنها تصعد إلى

---

(1) الجمهورية ٥٩٦ -وانظر النصوص في آخر الكتاب.

(2) الجمهورية٥٩٧.

(3) فيدروس ٢٤٧.

ما فوق حافة السماء على محمل الحقيقة، ولكن الذي يعنينا هو المعنى المقصود من هذا الرمز، أي التعالي، وأن المثل توجد خارج المحسوسات [1].

ونلخص هذه المرحلة من فكر أفلاطون التي انتهت بـ"الجمهورية" و"فيدروس" بأن هناك مثلًا لجميع أصناف الموجودات، وأن هذه المثل مفارقة لها، وأن صلة الموجودات بها إما المشاركة وإما المحاكاة وهذا هو الأرجح.

ويبدو أن هذه النظرية لم تقنع أفلاطون، وأثيرت ضدها اعتراضات كثيرة من المعاصرين له، فهذا أنتستانس الكلبي يقول: "إني أرى فرسًا ولا أرى الفرسية"، فأنكر بذلك إنكارًا تامًا إمكان وجود المثل كحقائق خارجية. وكذلك وجه بوليكسينوس تلميذ السوفسطائي بريسون النقد المشهور باسمه "الإنسان الثالث" وهو الذي أورده أرسطو فيما بعد، وخلاصته أنه إذا كان المثال هو المشترك بين شيئين محسوسين، كالإنسان فهو المشترك بين سقراط وطاليس، إذن بين الإنسان وسقراط شيء مشترك هو الإنسان الثالث، وهكذا إلى ما لا نهاية [2]. وإزاء هذه الاعتراضات، أخذ أفلاطون ينتقد نفسه في محاورات "بارمنيدس"، و"ثيتاتوس"، و"السوفسطائي"، و"فيلابوس"، لتعديل نظرية المثل وما يتبعها من معرفة، حتى تستقيم.

ولننظر في محاورة "بارمنيدس". لماذا آثر أفلاطون أن يجعل الحوار يدور بين سقراط وبارمنيدس وتلميذه زينون؟ العلة في ذلك أن بارمنيدس من أنصار الواحد، وينكر الكثرة بأي حال. وأفلاطون يسلم بوجود المثل أصلًا للمحسوسات، فالحقيقة عنده ليست واحدة، فهو من أنصار الكثرة. ومذهبه مع أنه يعتمد على بارمنيدس في أمور، إلا إنه يختلف وإياه في أمور أخرى، منها هذا

---

(1)Ross: Plato's Theory of Ideas, p. 81.

(2)Schuhl, L'Euvre do Platon, pp. 120-121.

الأساس الفلسفي الخطير. ولذلك يعترف أفلاطون على لسان سقراط –ولو أن برنت يعد نظرية المثل خاصة بسقراط– بأن نظرية المثل خاصة به، وأن المثل كثيرة وأنها توجد خارج المحسوسات التي تشترك فيها. ثم عدد أصناف المثل، وهي (أ) مثل رياضية كالتشابه والوحدة والكثرة. (ب) مثل قيمية كالعدل والجمال والخير. (ج) مثل طبيعية كالإنسان وغيره من الكائنات الحية، والنار والماء[١]. أما المثل الرياضية والقيمية فلم يشك سقراط في وجودها –كما رأينا في "فيدون"– وأما المثل الطبيعية فلم يستقر رأيه عليها بعد، أتوجد أم لا. فلما سأله بارمنيدس أتوجد مثل لأشياء كالشعر والطين والقاذورات مما هو تافه ومنفر، أجاب بأن وجود مثل لها من الشناعة بمكان، ولو أنه في بعض الأحيان يتردد في هذا الأمر. فقال له بارمنيدس إن تردده راجع إلى الشباب، وإلى أن الفلسفة لم تنفذ إلى صميم قلبه، ولكن حين يكبر في السن وتستولي الفلسفة عليه سيعتقد في وجود "مثل لجميع الأشياء، نشارك فيها، ونستمد منها أسماءها"[٢].

هذه هي القضية الأولى التي أثبتها أفلاطون ورددها فيما بعد في "طيماوس" وفي "ملحق القوانين"، من وجود مثل الأشكال الرياضية والخير والجميل ولجميع الأجسام الطبيعية والصناعية.

وننتقل إلى القضية الثانية وهي الصلة بين المثل والمحسوسات. إذا كانت المحسوسات تشارك في مثال، فهل المشاركة في المثال كله أم في جزء منه؟ فلو قيل إن المثال موجود في كل محسوس، والمحسوسات الجزئية منفصلة، لا نفصل المثال وتعدد، كما لو شبهنا مثال الإنسان بشراع يغطي جميع الأفراد، فلن يصيب كل فرد إلا جزء منه، وهذا هو نقد فكرة المشاركة. وقد حل أرسطو هذا الإشكال

(١) بارمنيدس ١٣٠.

(٢) بارمنيدس ١٣٠.

بنظرية الحمل، فالمثال موجود في كل فرد على أنه محمول عليه، كما نقول: سقراط إنسان، وطاليس إنسان وهكذا. وكذلك في سائر الصفات أو المقولات كما يسميها أرسطو.

النقد الثاني موجه ضد المشاركة على نحو آخر فليس المثال موجودًا في المحسوس ولكن المحسوس يحاكي المثال. فقد وصل سقراط –كما رأينا في "فيدون"– إلى مثال المساواة من التشابه الموجود بين هذه القطعة من الخشب وهذه القطعة الأخرى، فهما متساويتان لاشتراكهما معًا عن طريق المحاكاة في مثال المساواة بالذات. ولو صح هذا لكان بين هذه القطعة من الخشب وبين مثال المساواة مشاركة في مثال ثالث، وهو ما أشرنا إليه من قبل بالنقد المشهور باسم "الإنسان الثالث".

عندئذ حل سقراط المشكلة بقوله إن المثال شيء معقول يوجد في النفس فقط. فاعترض بارمنيدس عليه بأن الأفكار متعلقة بأشياء موجودة، إذ إننا لا يمكن أن نفكر في لا شيء، وأن الحقيقة الموضوعية الخارجية هي المثال لا المعنى الموجود في الذهن. فالمثل حتى لو كانت معقولة فهي موجودة وجودًا خارجيًا. "لأنك لو كنت تعني بمشاركة جميع الأشياء في المثل أنها تشارك في الأفكار، فلابد أن تسلم إما بأن كل شيء مكون من أفكار، وأن جميع الأشياء تفكر، وإما أنها أفكار لا تفكر[1]". وهكذا أبرز أفلاطون مذهب التصورية (conceptualism)، ولكنه رفضه. الواقع أن نظرية المثل، وهي التي تطورت فيما بعد إلى الكليات، لم تخرج في العصر الوسيط عن أحد مذاهب ثلاثة، الاسمية (nominalism)، والتصورية، والحقيقية (realism).

فالاسميون لا يرون في الكليات إلا أنها مجرد ألفاظ أو أسماء، والتصوريون

---

(١) بارمنيدس ١٣٢.

يعدونها تصورات ليس لها وجود إلا في الذهن، والحقيقيون يذهبون إلى أنها حقائق موجودة في الخارج، وعلى هذا المذهب تقوم فلسفة أفلاطون.

ثم يقترح سقراط اقتراحًا جديدًا هو أن يسمي المثل نماذج (Paradeigmata) وأن المحسوسات شبيهة بها، كأنها نسخ متعددة من النموذج. والرد على ذلك أن التشابه إضافة، فإذا كان أ يشبه ب، فإن ب يشبه أ، ويترتب على ذلك أن النموذج يجب أن يشبه كل محسوس من نوعه، كما يشبه كل محسوس النموذج، فلابد من وجود نموذج للنموذج بشبهه، وهكذا إلى ما لا نهاية، كما رأينا في دليل الإنسان الثالث، وللقدماء من الشراح ردود على حجة التشابه خلاصتها أن علاقة التشابه هنا تشتمل على شيء أكثر من ذلك هو التبعية، فصورة الوجه في المرآة شبيهة به ومستمدة منه، وليس الوجه انعكاسًا للصورة.

على أن أخطر نقد يزعزع قواعد نظرية المثل هو القول بأن المثل بفرض وجودها فلا يمكن معرفتها. فقد سلمنا بأنها تسكن في عالم آخر، عالم السماء، وأنها متعالية عن هذا العالم الأرضي، عالم المحسوسات. فالمثل يمكن أن تتصل فيما بينها، وكذلك الأشياء المحسوسة في عالمها، حيث لا يمكن أن يتصل عالم الحس بعالم العقل، فلا يمكن أن تعرف الحقائق ويظل علم الإنسان مقصورًا نسبيًا بالإضافة إلى عالمنا، وحيث كان الأمر كذلك فلا سبيل إلى معرفة المثل، كالجميل بالذات والخير بالذات وغيرهما من المثل(١). بل يترتب على انفصال العالمين نتيجة أخطر من ذلك أيضًا، وهي أن الله لن يعرف شيئًا عن عالمنا.

من أجل ذلك ذهب فريق من الباحثين المحدثين إلى أن أفلاطون تعرض لأزمة فلسفية بعد أن كتب "الجمهورية"، أعان عليها اتصاله في رحلاته بشخصيات مثل

---

(١) بارمنيدس ١٣٤.

أرخيتاس وأرستيبس القوريناني، ثم التحاق إيدوكسس الرياضي بالأكاديمية، وكان إيدوكسس من أنصار القائلين بأن اللذة هي الخير الأسمى[1]، على أن تصوير هؤلاء الباحثين هذه المرحلة من فكر أفلاطون بأنه أزمة فيه بعض المغالاة، فقد قامت فلسفة سقراط -وهي منهج قبل كل شيء- على طلب الحق مع التضحية حتى بالنفس في سبيل ذلك. فقد ضحي سقراط بنفسه في سبيل ما يعتقد، وقال أرسطو إنه يحب الحق أكثر من أفلاطون. وتقضي طبيعة الحياة نفسها بالتطور، فلا غرابة أن يتطور أفلاطون كأي مفكر آخر، فيعدل عن آراء الشباب. الواقع أنه لم يعدل عن نظرية المثل، ولكنه تنبه لما يمكن أن يُوجه إليها من اعتراضات، فنظر فيها، وعاد إلى امتحان الأساس الذي تقوم عليه وهو المعرفة التي لا تنفصل عند أفلاطون عن المثل وهذا ما فعله في مجموعة المحاورات التالية، وهي "ثيتاتوس" و"السوفسطائي" و"فيلابوس". ذلك أنه وقف في بارمنيدس -كما رأينا- عند انفصال عالم المثل عن عالم المحسوسات، وأنه لا سبيل إلى معرفة المثل، وأن المعرفة الممكنة بالمحسوسات الجزئية فقط. ولم يحل هذه المشكلة.

السؤال الذي طرحه سقراط هو: ما المعرفة؟ فأجاب ثيتاتوس بأن المعرفة هي الإدراك الحسي، فقال سقراط إن هذا الجواب هو رأي بروتاجوراس في صورة أخرى، فقد كان رأيه أن الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، وأن حقيقة الأشياء هي- وقد سبقه غيره إلى القول بذلك- كما تظهر لك، وهي كما تظهر لي. وبذلك وقف عند الظاهر المحسوس. فالمعرفة شخصية ذاتية وليست موضوعية. ولما كانت المحسوسات متغيرة وفي حركة دائمة فهي نسبية، ولن تستطيع أن تطلق اسمًا واحدًا على أي شيء " كالصغير أو الكبير، الثقيل أو الخفيف، لأن الكبير سيصغر

---

(١) Schuhi, L'Euvre de Platon, p. 118.- وقد سبقه غيره إلى القول بذلك.

ويصبح الثقيل خفيفًا". (ونلاحظ أن أفلاطون لا يزال يتبع الطريق الذي سلكه في الوصول إلى المثال، والذي يبدأ من الاسم، ثم التعريف). ولما كانت هناك علاقة بين العارف والمعروف، بين المدرِك والمدرَك، فيمكن أن نستدل على وجود الأشياء بمعرفتها، وحيث سلمنا بأن المعرفة شخصية، فلن نصل إلى الوجود الحقيقي، بل نصل إلى الوجود الظاهر المحسوس فقط. لأن الإنسان مقياس الأشياء، وكان بروتاجوراس يستطيع أن يسهل كتابه "بأن الخنزير أو القرد أو أي حيوان آخر يمتاز بالحس مقياس جميع الأشياء". وإذا كان الإحساس آية الوجود، فماذا نفعل بالأحلام والأوهام وهي إدراكات كاذبة؟ "وكيف يمكن أن نتبين بأننا في هذه اللحظة لسنا نيامًا وأن جميع أفكارنا أحلام، أو أننا أيقاظ يتحدث أحدنا إلى صاحبه؟"[١].

جملة القول، إن المذهب الحسي، ونسبية بروتاجوراس، ينتهيان بنا إلى انعزال كل فرد في عالم على حدة، وبذلك تستحيل المعرفة، وكذلك امتحن أفلاطون مراحل المعرفة الأخرى وهي الظن والعلم، وانتهى إلى قصورهما، لأن العلم هو الظن الصادق المصحوب بالعقل، فإذا تجرد العلم عن العقل فلن يحصل العلم.[٢]وبهذا ميز أفلاطون بين العلم والفلسفة؛ فالفلسفة تبحث في أصول العقل التي تسمح بقيام العلم والظن الصادق. ما هذا الشيء الذي يضيفه العقل إلى الأشياء فتصبح ظنًا صادقًا، وتصبح علمًا؟ ما الذي يسمح لنا حين نرى المحسوسات الكثيرة أن نطلق على المشترك منها اسمًا واحدًا؟ إنه العقل (Logos). إنها عناصر عقلية موجودة في داخل النفس، أشبه بالمقولات[٣]، يقول سقراط:

---

(١) ثيتاتوس ١٥١-١٥٨.

(2)Kyre: Introd. à l'étude de pl., p. 84.

(3)Sliabil, p. 124.

"ما الأعضاء التي بها ندرك المعاني الكلية مثل الوجود واللاوجود؟" (كأنه يشبه العقل بالعين باعتبار أنها عضو الإبصار) فيجيب ثيتاتوس: "إنك تعني الوجود واللاوجود، والتشابه واللاتشابه، والهوية والغيرية، وكذلك الوحدة والأعداد الأخرى التي تطبق على المحسوسات.. وليس لهذه الأمور –على خلاف المحسوسات– أعضاء منفصلة تدركها، بل العقل بقوة ذاته يتأمل الكليات في جميع الأشياء"[1].

وبذلك عاد للعقل مكانته، وأصبح هو الأداة لإدراك المثل. وفي محاورتي "السوفسطائي" و"السياسي" تأكيد لهذا المعنى، فهناك مدارس كثيرة سابقة بحثت فيحقيقة الموجودات سواء المادية التي يستمد فلاسفتها من الأرض كل ما يتعلق بالسماء واللامرئي [2]، أو بارمنيدس القائل بالواحد والموجود، ويقابل بينها وبين مدرسة "أصدقاء المثل"، القائلين بأن المثل هي الحقيقة. هذه المثل تصبح هي الأجناس والأنواع التي تتميز وتحدد بوساطة منهج القسمة –كما وضحنا من قبل– والقسمة تؤدي إلى التعريف. وبذلك تتم المرحلة الثانية من المراحل المؤدية إلى المثال، مما ذكره في الخطاب السابع. ويمكن بالتعريف أن نجمع بين الكثرة في واحد، لأننا ننظر إلى الموجود في أحواله المختلفة نظرة واحدة. "حين نتكلم عن إنسان فإننا نصفه بأوصاف كثيرة، فننسب إليه اللون والشكل والقامة والرذائل والفضائل، فلا نقول عنه إنه إنسان فقط بل إنه فاضل وغير ذلك من الصفات، والحال كذلك في جميع الأشياء. فنحن نضع الشيء كواحد ونتكلم عنه كأنه كثير، ونطلق عليه أسماء مختلفة.."[3]. وهذا حل جديد يقدمه أفلاطون لمشكلة المثال

(١) ثيتاتوس ١٨٥.

(٢) السوفسطائي ٢٤٦.

(٣) السوفسطائي ٢٥١.

التي تجمع بين الواحد والكثير، بين الواحد الساكن والكثير المتحرك. فالموجود في حالة سكونه يكون هو ذاته، وفي حالة حركته يكون غيره. أو بمعنى آخر: الموجود يكون ساكنًا تارة متحركًا تارة أخرى.

في "فيلابوس" يتقدم الحل بشكل أوضح البيان الصلة بين الواحد والكثير، بين المثال وبين محسوساته المتغيرة الكثيرة. فالمثال محدود (peras)، والمحسوسات غير محدودة (apeiron)، مما يذكرنا باصطلاحات الفيثاغوريون الرياضية، ومما يدل على اتجاه أفلاطون في أواخر حياته نحو الرياضة، ونحو نظرية أن المثل أعداد. أي يجب أن نلتمس في المحسوسات من نوع واحد طبيعة واحدة، وأن نبحث عنها دائبين، ومادامت هذه الطبيعة ملازمة للشيء فسينتهي البحث بالظفر بها[1]. وهذه الطبيعة عبارة عن نسبة رياضية ثابتة تخضع لمقياس محدود، مثل الصحة، الموسيقي، الجمال، وغير ذلك مما يخضع لنسبة رياضية هي مزيج بين المحدود واللامحدود. فأصناف الموجودات أربعة:

١- اللامحدود، مثل جميع المحسوسات، وهي التي تكون أكثر أو أقل.

٢- المحدود، مثل المساواة، الضعيفة، وهي التي لا تسمح بالأكثر والأقل.

٣- المزيج من المحدود واللامحدود، مثل الصحة والموسيقى، وهي نسبة ثابتة تحد من التضاد والتغير.

٤- علة المزيج من المحدود واللامحدود[2].

وقد اختلف المحدثون في أي هذه الأصناف هو المثال. منهم من قال إنه الرابع، أي علة المزيج، ومنهم من رجح أنه الثالث أي النسبة، ومنهم من ذهب

---

(1)Schul p. 129.

(٢) فيلابوس ٢٣-٢٧.

إلى أنه الثاني أي المحدود[1]. وإنما جاء هذا الخلاف لأن أفلاطون لم يتكلم هنا عن المثال. بل عن اللذة والحكمة أيهما أفضل. فاللذة من الصنف الأول أي اللامحدود، والعقل من الصنف الرابع لأنه علة المزيج بين المحدود واللامحدود.

وهنا نجد منهج التصنيف كما وجدناه في "السوفسطائي" و"السياسي"، ذلك المنهج الذي يعين على بيان جميع أفراد النوع من جنس واحد. ويضرب أفلاطون أمثلة كثيرة على ذلك، كالعدد ينقسم إلى زوج وفرد، والإنسان إلى ذكر وأنثي، وكذلك أصناف الحيوان والنبات. وبذلك يقترب المثال من فكرة النوع والجنس.

فإذا انتقلنا إلى "طيماوس" رأينا الأنواع والأجناس مرتبة ترتيبًا تصاعديًا حتى تبلغ عالم السماء، وحيث عالم المثل. فالله منظم الكون لم يودع فيه النظام على صورة أي شيء من الكائنات الفاسدة، بل بحيث يكون شبيهًا بأبهى المعقولات، وبأكمل موجود، فجعل الحي الأول مرئيًا وبداخله جميع الأحياء[2].. ثم رأى الصانع أن هذا العالم يجب أن يشمل جميع أنواع المثل، وهي أربعة: الآلهة السماوية، والأرواح المجنحة التي تسبح في الهواء، وما يعيش في الماء، وما يمشي على الأرض[3]. حتى العناصر كالنار لها مثال. وقد تساءل أفلاطون عن ذلك فقال: "أتوجد نار بالذات وكذلك جميع الأشياء التي نقول إن لها وجود مطلقًا؟" ويجيب عن ذلك بأنه لابد من وجود مثال للنار والهواء والماء إلى غير ذلك. وحجته في ذلك "أن العقل إذا كان غير الظن فهذه الأمور المعقولة موجودة بالذات، وهي المثل التي لا يمكن أن ندركها بالحواس بل بالعقل فقط"[4].

---

(1) Rom، p. 136-7.

(٢) طيماوس ٣٠.

(٣) طيماوس ٣٩.

(٤) طيماوس ٥١.

والخلاصة أن أفلاطون ظل معتنقًا إلى آخر حياته نظرية المثل باعتبار أنها هي الحقائق، وأن المحسوسات مظاهر لها. ولم يستطع أن يحل مشكلة الصلة بين المثال المعقول وبين المحسوسات المتغيرة الكثيرة، بعد أن ميز بين العالمين وفصل بين المعقول والمحسوس. ثم أخذ يبين أصناف المثل التي تسكن العالم المعقول فرتبها في أنواع وأجناس بعضها فوق بعض، من حيث مرتبها في الوجود. وأسمى مرتبة للمثال هي تلك التي توجد موازية للإله، والتي يسميها أفلاطون الموجود الكامل أو الكلي الوجود[(١)] (panelos on). وهذه المثل هي التي يفسر بها وجود الموجودات.

وقد أشرنا من قبل إلى أن أرسطو يصف نظرية المثل بأنها أعداد، ولابد أنه مع هذا الرأي في داخل الأكاديمية. فضلًا عن أن أفلاطون كانت له آراء غير مدونة، وهذا معروف من أمره. وإذا رجعنا إلى "الجمهورية" ونظرنا في ترتيب الموجودات في خط أفلاطون رأينا أنه يضع الحقائق الرياضية متوسطة بين المثل وبين المحسوسات، ولكنه لم يوضح طبيعة هذه الحقائق الرياضية من حيث الصلة بينها وبين المثل والمحسوسات. وقد دلنا أرسطو على هذه الصلة فيما سماه الأعداد المثالية. يقول أرسطو: "ولما كانت الصور (أي المثل) علة جميع الأشياء الأخرى، فقد ظن (أي أفلاطون) أن عناصرها هي عناصر (أى أسطقسات) جميع الأشياء. فالكبير والصغير كهيولى مبدآن أولان، والواحد كحقيقة الوجود. إذ من الكبير والصغير باشتراكهما في الواحد نشأت الأعداد..".[(٢)]

الجديد عند أفلاطون هو القول بالكبير والصغير إلى جانب الواحد، وليس في تفسيرهما صعوبة. فهو في "فيلابوس" بضع ثلاثة مبادي هي الواحد والمحدود

(1)Dids, Autour de Platon, pp. 555-556.

(٢) ما بعد الطبيعة ٩٨٧ ب.

واللامحدود، وهما هنا الكبير والصغير. وليست الأعداد الحسابية التي يستعملها الرياضي مثلًا، ولكنها نشأت من اشتراك الواحد بالذات والكبير والصغير. ومبادئ العدد الواحد، ثم الاثنان، والاثنان غير محدود. والاثنان بالذات يسمى "دياد" (dyad). وهو المقصود بما قاله أرسطو أنه "كهيولى".

وقد كانت هذه النظرية موضع تفسيرات وشروح منذ القديم حتى اليوم، وذلك لغموضها وصعوبتها. وأفضل من ألف في شرحها هو السير دافيدروس في كتابه "نظرية المثل عند أفلاطون".

والذي يبدو لنا دون أن ندخل في التفصيلات هو أن أفلاطون كان اتجاهه في تفسير الوجود رياضيًا، والعدد وما يوجد بين الأعداد من نسب هو أساس الرياضة، فحقيقة الموجود في هذه النسبة العددية التي تقوم على الواحد باعتبار أنه مبدأ العدد عندهم، وبين الكبير والصغير أو الاثنان بالذات، المبدأ اللامحدود. وهذه الحقائق الرياضية –وهي الأعداد المثالية– هي أصل الموجودات.

٧- الله

ولأفلاطون تعريف آخر للفلسفة -ذكرناه من قبل- وهو أنها "التشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية". وإذا كان التعريف الأول قد اقتضى من الفيلسوف أن يبصر الحق ويبلغ المثل ويتأملها ويحيا حياة نظرية، فهذا التعريف يوجب عليه أن يعمل، وأن يكون سلوكه فاضلًا مطابقًا للعدل والخير، وذلك بالتشبه بالإله، الذي هو عدل خالص[١].

ما السبب الذي دعا أفلاطون إلى تعريف الفلسفة على هذا النحو في "الجمهورية" ثم في "ثيتاتوس"؟ كان الشغل الشاغل لسقراط البحث عن الفضيلة وصلاح النفس، ولكنه لم يستطع كما يتضح من المحاورات السقراطية مثل "أوطيفرون" و"أقريطون" وأول "الجمهورية" أن يبلغ الفضيلة بالذات. وكان الشغل الشاغل لأفلاطون صلاح الإنسان من سائر نواحيه -والنفس هي محور هذا الصلاح- فطلب العدل في المدينة الفاضلة، وأجاب عن أسئلة سقراط بأن الفضيلة بالذات شيء يختص بموجود أسمى من البشر، وهذا الموجود هو الله؛ فإذا كنا نطلب الفضيلة ونسعى إلى الخير والعدل فعلينا أن نطرق السبيل المؤدي إلى المعرفة بالإله وحقيقته، كي نتشبه به، لأن مرتبتنا في الوجود أقل من مرتبته بالطبع، وقد وضحنا هذه المراتب من ابتداء هذا الكتاب حتى الآن، فالرواية ترجمان الشاعر، والشاعر ترجمان الإله، والفنون محاكاة المحاكاة، والكائنات الطبيعية محاكاة للمثل، والعمل الصالح والسلوك الفاضل عند الإنسان شبيه بالإله فالله مصدر الإلهام عند الشعراء والفنانين، وعلة وجود الموجودات وسبب معرفتها، والأصل الذي نهتدي به في السلوك لنبلغ الخير والعدل. فجدير بنا وقد

(١) تيتانوس ١٧٦.

وضحت لنا منزلة الإله أن نبادر إلى معرفته والبحث عن حقيقته.

ولكن جواب أفلاطون مخيب للأمل، فالإله من قبيل الغيب الذي لا يمكن معرفته. يقول أفلاطون في "طيماوس": "ولكن الكشف عن صانع وأب هذا العالم يحتاج إلى بحث شديد، وحتى إذا كشفنا عن حقيقته فمن المستحيل أن ننقل العلم به إلى الجميع"[(١)]. وهذا هو السبب في غموض كلام أفلاطون عن الله، والسبب في اصطناعه التشبيهات والأساطير.

وأول هذه التشبيهات أن الله هو مثال الخير، فالشمس إله موجود في السماء وعلة رؤيتنا المحسوسات التي تضيئها بنورها. والشمس (Helios) "ابن الخير ولده على مثاله، وأن صلته (أي الشمس) في العالم المرئي بالبصر والمرئيات كصلة الخير في العالم المعقول بالعقل والمعقولات"[(٢)]. فإذا كانت الشمس إلها فمن باب أولى أن يكون الخير، وهو الأب، الإله الأول. حقًا لم ينص أفلاطون على التوحيد بين مثال الخير وبين الإله، ولكن لا مناص لنا من هذا الاستنتاج بالضرورة. بل إن ماهية الخير لم يُكشف عنها النقاب، فعندما سأل غلوكون سقراط أن يبحث في الخير كما بحث في العدل والاعتدال وغيرهما من الفضائل أجاب: "فلنترك الآن البحث عن ماهية الخير.. ولكني على استعداد أن أخبركم عما يبدو لي أنه نسل الخير مما هو عظيم الشبه به"[(٣)]. إذن لن نجد في المحاورات تعريفًا للخير، ولو أنه يضيف إليه ثلاث صفات: الجمال، والتناسب، والحق[(٤)]. ويشبه أفلاطون الخير –كما رأينا– بالشمس، وأن ضوءها هو السبب في رؤية المعقولات، ومع أنه ليس

(١) طيماوس ٢٨ ب.

(٢) الجمهورية ٥٠٨– وانظر النصوص.

(٣) الجمهورية ٥٠٦.

(٤) فيلابوس ١٦٥، وانظر ييجر الجزء الثاني ص ٢٨٢.

هو الوجود، إلا أنه أسمى منه منزلة وقوة. من أجل ذلك كان أولى ما يستحق اسم الله هو مثال الخير(١)، لأن الله هو الخير المحض الذي لا يصدر عنه أي شيء، فإذا أراد الإنسان أن يكون فاضلًا فعليه أن يتشبه بالإله لأنه مثال الخير. ونجد هذه الفكرة نفسها على نحو آخر في "القوانين"، حيث يقول أفلاطون: "إن الله مقياس الأشياء جميعًا لا الإنسان كما يقول الناس عادة"(٢)، والذين يتشبهون به إنما يتشبهون بذلك المقياس ويقدرون أعمالهم بحساب. وهكذا رأينا الجواب عما كان يبحث سقراط عنه في المحاورات الأولى، نعني أن الفضيلة بالذات هي المبدأ الإلهي لكل وجود وفكر.

كان من الغريب حقًا أن يكون هذا جواب أفلاطون، فنحن نعلم أن سقراط اتُّهم بالإلحاد، وبإنكار آلهة اليونان، والقول بإله جديد. كان إله سقراط غامضًا، ولا يقل إله أفلاطون عنه غموضًا، ولكنه أكثر تحديدًا، وأقرب إلى التصور مع النظر إلى صفاته الأخرى التي سنذكرها فيما بعد. وقبل ذلك فلنذكر ما دمنا قد عرضنا لسقراط ومحاكمته أيهما كان أقرب إلى الدين: الأثينيون الذين اتهموه بالإلحاد أم سقراط وأفلاطون صاحبا الدين الفلسفي.

كان الدين يلعب دورًا عظيمًا في حياة اليونانيين. فهم يذكرون الآلهة في كل وقت ويسترشدون بها في كل عمل، ويقدمون إليها القرابين لترضى عنهم وينصبون لها التماثيل، ويطلبون من العرافين سؤال الآلهة عن المستقبل، ويقيمون الأعياد المختلفة في المعابد وفي الميادين، وبلغ من اعتقادهم أنهم اتخذوا المعابد في داخل البيوت، وجرت بذلك التقاليد.

وقد نظر أفلاطون في هذه الصور المختلفة التي تملأ حياة الناس في حلهم

---

(١) ييجر – الجزء الثاني، ص ٢٨٦.

(٢) القوانين ٧١٦ ب.

وترحالهم، فقسم الدين ثلاثة أقسام: الدين الميثولوجي وهو من اختراع الشعراء، هوميروس وهزيود، وهو دين طريف مملوء بالأساطير، يسلي الناس ويسري عنهم وهذا الدين الميثولوجي هو الذي هاجمه هجومًا شديدًا في "الجمهورية"، وهاجم الشعراء تبعًا لذلك حتى لا يتشبه الناشئة بصفات آلهتهم وما كانوا عليه من رذائل.

والنوع الثاني دين صنعه أصحاب السلطان، فشيدوا المعابد وأجروا الأرزاق على الكهنة للمنفعة الاجتماعية، حتى يضمنوا انقياد الشعب، وسياسة الناس عن طريق الخوف النابع من الضمير، والثالث هو دين الفلاسفة، وهو وحده الذي يصور الحقيقة أو على الأقل طرفًا منها.

وصور بعد ذلك أصناف الناس بإزاء الدين، فهم إما ملحد، وإما معتزل، وإما منافق. أما الملحدون فهم الذين لا يعتقدون في وجود آلهة على الإطلاق. وأما المعتزلة –ويسميهم تيلور الأبيقوريين(1)– فهم الذين يعتقدون في وجود الآلهة ولكنهم ينكرون عنايتهم بالبشر. وأما المنافقون أشنع الأصناف الثلاثة وأشيعهم في المدن والدول فهم الذين يرشون الآلهة بالقرابين(2). كما قال الشاعر العربي "صلى وصام لأمر كان يطلبه".

وقد نشأ الإلحاد في نظر أفلاطون من مصدرين؛ مادية الطبيعيين، ونسبية السفسطائيين. فالعالم بجميع ما فيه، حتى الأنفس، عبارة عن حركات غير عاقلة للعناصر المادية. ورد سقراط ثم أفلاطون عليهم بأن مرجع كل حركة إلى النفس التي تعمل بتدبير وتسعى إلى غاية. والعالم مملوء بالنفس، والنفس خيرة بالطبع، وتستمد الأنفس ما فيها من خير من النفس الكاملة الخير، النفس الأولى. أما

(1) Taylor, p.490.

(2) القوانين ٨٨٨.

السفسطائيون فيعدون الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، وينكرون الحقائق المطلقة، ويذهبون إلى أن الدين والأخلاق ثمرة العرف، ويزعمون أن القوة فوق الحق، وأن الفن والقانون لا يعتمدان على أصل في الطبيعة، وفي هذا فساد الشباب وخراب الأسر والمدن[1]. فهذا هو أصل الإلحاد.

وأما الاعتزال –وقد سمينا هذا الصنف كذلك لأن المعتزلة في الإسلام هم أهل العدليقولون بأن الله عادل ولكنه لا يعني بأعمال الإنسان فالإنسانمسئول عن أعماله– فالمقصود منه أن قومًا يذهبون إلى أن الله لا يعني بأعمال البشر فإن كان الأمر كذلك فإما لعجزها عن التنظيم، وإما لأن أعمال الإنسان توافه لا تستحق العناية بها. وقد نفى أفلاطون العجز عن الإله لأنها صفة لا تليق بكماله والإله الكامل لابد له من العلم بكل شيء، والإحاطة بكل شيء، وقد أودع في الإنسان النفس، وبث في النفس العقل الذي يميز بين الحسن والقبيح. وعلى الإنسان أن يحكم عقله، ويؤثر السداد، ويصفي النفس بالنظر والمعرفة. فيتجنب بذاك الشر ويفعل الخير. فعناية الله موجودة حين وهب الإنسان العقل، ومن طبيعة العقل الحرية لتتم وظيفته من الاختيار والإيثار. قال أبو نصر الفارابي وهو يلخص نواميس أفلاطون: "... وبين أن اختيار الملذ على المؤذي هو سيرة قهرية، واختيار المؤذي على الملذ هو سيرة اختبارية"[2]، ومن جهة أخرى لا يمكن أن يبلغ الإنسان العدل المطلق ولا الخير المحض في أفعاله لأنه مركب من نفس وجسم، والجسم أقل مرتبة غير خالد، لأنه يكون ويفسد، وهذا مصدر الشر عند الإنسان. يقول أفلاطون في محاورة "السياسي": "إن السماء والعالم يشاركان في

(١) القوانين ٨٩٠.

(٢) تلخيص نواميس أفلاطون الفارابي ص ٢٧.

المادة، ولا يخلوان لذلك من التغير"[1].

وفضلًا عن ذلك فإن الأنفس -كما رأينا عند الكلام على النفس- درجات منها الشريفة الفاضلة وهي نفس العالم، والعقلي في الإنسان، ومنها أقل شرفًا كالنفس الشهوانية. ونحن نرى في العالم الأرضي نظامًا وفوضى، وخيرًا وشرًا. وليست النفس الفاضلة علة الفوضى، فلابد أن النفس التي تمتاز بالرغبات والأهواء هي علة الحركة غير المنتظمة. وبذلك يمكن أن ترجع مشكلة الشر إلى النفس غير الشريفة التي هي علة الحركة غير المنتظمة، لا كما يقول الأفلاطونيون المتأخرون من أن الشر مرجعه إلى المادة. ومتى تعددت الأنفس -على الأقل توجد نفسان-لتعليل الحركات الكونية، فلن يكون أفلاطون موحدًا بين الله والعالم، بل مؤلهًا، بحسب عبارة تيلور.

أما التفسير الذي نذهب إليه، طبقًا للنظرية التي جرينا عليها في هذا الكتاب، فهو أن أنواع الوجود مراتب بعضها يتسلسل عن بعض بالمحاكاة، وكلما بعدنا عن الموجود الأول وهو الحقيقة بالذات بعدنا كذلك عن الخير وعن النظام وعن الكمال. فالمادة، وما يتصل بها من نفس غير شريفة، آخر درجات الوجود، وأبعدها عن الخير، وأقربها إلى الشر.

ومن أسباب فساد المدن ما يفعله كثير من الناس نفاقًا حين يقدمون القرابين للآلة يلتمسون رضاها. وليس من المعقول أن يرضى الآلهة عن هذه الرشي أو يقبلونها، لأن البشر ملك لهم، كما قال سقراط في "فيدون"، ويجب عقاب هؤلاء الذين ينافقون. ولما كان الغرض من الدين نفع المدينة فينبغي إلغاء المعابد الخاصة

(١) السياسي ٢٦٩.

ذلك أن عبادة الآلهة جماعة، وإقامة الأعياد، مما يوثق الروابط بين أفراد المدينة[1].

جملة القول، أفلاطون مصلح ديني، صفّى الدين من البدع والخرافات، وهاجم بشدة المخازي التي ترتكب باسم الدين، وأقام وجود الله، وصلته بالعالم، وعنايته به على أسس فلسفية، وأوجب وجود الدين في الدولة، وأمر باتباع تعاليمه، وإقامة الشعائر واحترامها.

وكان الفلاسفة قبل أفلاطون من المؤلهة، فبثوا الله في جميع الأشياء، ومن أقوال طاليس: "إن كل شيء مملوء بالآلهة"، وفي نصوص هرقليطس:"أن الله أب كل شيء"، والواحد عند بارمنيدس هو الله، وهو العالم، ولكن جميع هؤلاء السابقين ألهوا العالم وعدوا العناصر المادية إلهية لأنها خالدة. أما موقف أفلاطون فيختلف عنهم، إذ جعل الله أسمى من العالم، وجعل العالم على صورة الإله، فالعالم إلهي وليس إلهًا.

وإذا نظرنا إلى العالم بأسره، أي كرة السماء، وهي العالم الإلهي، رأينا أن أفلاطون يميز ثلاثة أنواع من علم الفلك: الفلك الحسي هو الذي يدرك بالعين في حركة الكواكب وانتقال الشمس وأوجه القمر، والفلك الرياضي الذي يقوم على النسب الرياضية في حركة الكواكب، والفلك الإلهي وهي السماء المعقولة التي تقوم عليها الحركات الرياضية للكواكب بحسب الأعداد الصحيحة.

وتوجد خارج قبة السماء المثل الخالدة، والعقل الخالد الذي يحكم النفس، هذا العقل هو العالم المعقول، هو الموجود الكامل (Pantelos on)، هو الإله الواحد العاقل المعقول. أما النفس فهي الحي الأول المرئي، هي نفس العالم، وأصل حركته.

---

(١) السياسي ٢٦٩.

يشبه أفلاطون الله بالصانع (Deniourgos)، ووجه الشبه أن الصانع لا يخلق المادة التي يصنع منها فنه، كصانع الآنية لا يخلق الطين ولكنه يصوغه في هيئة معينة. كذلك الله أخذ كتلة العالم وكانت فوضى فبث فيها النظام وهو أجمل ما في العالم. صنعه لأنه خير يخلو من الحسد فأراد أن يكون كل شيء شبيهًا به، وأظهر العالم وجعله مرئيًا وأودع فيه النفس فأصبح العالم بقضاء الله حيًا عاقلًا، ولم يصنعه على نموذج الفرد الحي بل على مثال الحي بالذات.

ويمكن أن نستخلص صفات الإله من مختلف المحاورات فنقول إنه عظيم، موجود دائم الوجود، أصل وأب جميع الآلهة، خير، مريد، خالق، صانع. إنه أشرف علة (aristae ton aitios)، فعْله بالعقل والتدبير والقضاء، يحذو حذو مثال أزلي[١]. ونستطيع أن نضع إلى جانب ذلك صفات الحي المعقول، فهو النموذج الأزلي، مدرك بالعقل وحده، ثابت، كامل، يحوي جميع المعقولات الحية، أبهى المعقولات وأكملها، أحد، إنه الإله المعقول الذي يعكس العالم، الإله المرئي. وقد تساءل الأستاذ دييس فقال: "أيمكن التوحيد بينهما، هل الله هو العقل؟"[٢]فقد ورث أفلاطون عن أنكساجوراس أن العقلينظم كل شيء، وجاء في كثير من المحاورات أن الله الصانع منبع كل عقل وأصل كل علم.

فالله هو الموجود الكامل، ودرجات الآلهة متناسبة مع مراتب الوجود. ومع ذلك فرأي أفلاطون الأخير، كما بسطه في "القوانين" أنه "لا يجب أن نجعل الإله الأسمى موضوعًا للبحث لأن ذلك يعد من الضلال والفجور[٣].

ويعتمد أفلاطون في إثبات وجود الله على دليلين، دليل النظام، ودليل

---

(1)Dies, p.53g.

(2)Dies, p. 90.

(٣) القوانين ٨٢١.

الحركة. فمن الواضح أن العالم يمتاز بالنظام، وبخاصة عالم السماء، ولابد لهذا النظام من علة، والله هو علة النظام في العالم. فالله منظم العالم، أو هو مهندس الكون.

الدليل الثاني دليل الحركة، وأنواع الحركات عشر: الدائرية، والمستقيمة، والمتدحرجة، والانضمام، والانفصال، ثم ثلاث حركات رياضية يسميها تدفقًا أو سيلانًا، تتدفق النقطة فيتولد الخط، يتدفق السطح الذي يولد الجسم. ثم الحركة التي تحرك غيرها من الأشياء، والعاشرة الحركة التلقائية التي تحرك ذاتها، وهي النفس. وكل ما يتحرك بذاته فهو ذو نفس، وكل ذي نفس فهو حي، كالنبات والحيوان. ولما كانت الأجرام السماوية تتحرك بذاتها، ففيها نفس، وهي حية، وهناك النفس الأولى المحركة للسماء، والتي يسميها أفلاطون "الحي بالذات"، والنفس هنا بمعنى العقل، لأن العقل هو الإلهي الشريف.

والعقل هو الذي يبث النظام في حركات السماء، وهذا العقل هو الذي يجب أن يعتقد كل إنسان أنه إله.(١)

ليس الاعتقاد في الألوهية ثمرة اجتهاد واستنباط عند أفلاطون، لأنجميع الناس يشاركون في طبيعة النفس، ولأن الإنسان أكثر الكائنات الحيةتعظيمًا للألوهية، وأن جميع الكائنات الفانية ملك للآلهة، وكذلك جميع السماء"(٢)، ومعنى ذلك أن الإنسان حيوان متدين بالطبع، لأنه يمتاز بالعقل أو بالنفس العاقلة.

---

(١) القوانين ٨٩٦.

(٢) القوانين ٩٠٢.

من أجل ذلك كانت معرفة الله واجبة، وعبادته مفروضة على كل إنسان، ولكننا لن نعرف الله إلا بالعقل، ولن يعرفه العقل حق المعرفة حتى يتدرب على البحث، ويرقى من الظن إلى العلم إلى الجدل، ويمر بالمراحل العلمية المختلفة التي يتعلم منها النظام والانتظام والتناسب، وعندئذ يعلم أن الله هو الخير المحض الذي يهتدي الإنسان بنوره إلى معرفة نفسه ومعرفة الحق، وأن الله هو "مقياس الأشياء جميعًا"، فيعلم أنه هو النموذج الذي يجب أن تحتذي المدينة مثاله. وإذا كان الفيلسوف هو الذي يتشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية، فالمدينة الفاضلة محاكاة لعالم السماء. فما هي المدينة الفاضلة؟

٨- المدينة الفاضلة

تبدأ محاورة "القوانين" بسؤال عن مشرع القوانين.. من هو؟ والجواب عن ذلك إنه الله. فهو عند أهل كريت زيوس، وعند أهل لقدمونيا أبوللون. والذي يرمز إليه أفلاطون من ذلك أن القانون إلهي أي خالد أزلي له طبيعة ثابتة. والإنسان إلهي كذلك بالعقل المودع فيه. والعدد هبة من السماء كما قال في "ملحق القوانين".

فالله هو النموذج الذي يتشبه به الإنسان ويحاكيه إن في سلوكه الفردي أو الاجتماعي. وليس بين سلوك الإنسان في نفسه أي الأخلاق، وبين سلوكه مع غيره أي السياسة خلاف. أفلاطون لا يفصل بين الأخلاق والسياسة، ولا كذلك أرسطو. وقد كتب أفلاطون محاورتين أساسيتين في السياسة هما "الجمهورية" و"القوانين". وللجمهورية عنوان باليونانية هو "Politeia" أي سياسة المدينة، وهذا هو أيضًا عنوان كتاب "السياسة" لأرسطو. وقد ترجم العرب "بوليتيا" أفلاطون بالمدينة الفاضلة. أما الترجمة السائدة في الغرب اليوم فهي الجمهورية. وقد وضع القدماء تحت العنوان اليوناني عنوانين آخرين يفسران موضوع المحاورة، أحدهما الجمهورية، والآخر في العدالة، والأول يوحي بأن موضوع المحاورة السياسة، والثاني الأخلاق. والواقع أنه من المجازفة تحديد موضوع "الجمهورية"، إنها تشمل كل شيء يتعلق بالإنسان من أخلاق وسياسة وتربية، وفلسفة واجتماع وتاريخ، وإذا كانت تبدأ بالسؤال عن العدالة ما هي، فالجواب عن ذلك في المدينة الفاضلة كلها، المدينة العادلة، فالإنسان الفرد، والإنسان الاجتماعي، يسيران جنبًا إلى جنب ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. ويجب لفهم الإنسان أن ننظر إليه من خلال المجتمع أي المدينة، كما يجب أن ننظر إلى المجتمع من

خلال الفرد. وعدالة الفرد هي عدالة الدولة، وينبغي أن تبحث العدالة في المدينة قبل أن تبحث في الفرد، لأنها في المدينة أوضح، كأنها أشبه بكتاب ذي حروف كبيرة بسهل قراءتها، ثم بعد ذلك يقرأ المرء العدالة في الفرد، وهي ذات الحروف الأصغر. وفي ذلك يقول سقراط: "والعدالة صفة فرد، ولكنها كذلك صفة المدينة كلها"[(١)]. يقول باركر: "كان غرض أفلاطون أن يصل إلى الحاكم الفيلسوف الذي ينبغي أن يحكم بالعقل المحنك لا بحرفية القانون، أو -إذا كان ذلك الغرض غير ممكن البلوغ إليه- أن يدرب المشرع الفيلسوف الذي ينبغي أن يشرب حرفية بالقانون بروح الحكمة والعقل. وكان الأمر الأول المثل الأعلى في "الجمهورية"، والأمر الأخير المثل الأعلى في "القوانين". ونحن نري أن الغرضين لا يتنافيان، بل يكمل أحدهما الآخر، ففي "الجمهورية" لن يكون الحاكم فيلسوفًا إلا إذا عرف الله مثال الخير، ثم تشبه به في أفعاله. وفي "القوانين" يجب على الحاكم أن يعرف الله مقياس الأشياء جميعًا، وأن يحكم بمقتضى ذلك المقياس. فالجمهورية تبغي العدل من جهة المعرفة الخالصة، والقوانين تنشد العدل من جهة العمل والتطبيق. حقًا لقد أغفل أفلاطون القانون من الجمهورية، ولكن ليس معنى ذلك أنه أوجب على الحاكم وعلى المدينة عدم اتباع القانون، فقد كانت عنايته في ذلك الحين إرساء قواعد المبادئ العامة التي تقوم عليها المدينة الفاضلة، أما القوانين فتفصيلات تأتي عقب ذلك. وقد زعم كثير من المحدثين أن أفلاطون أصيب بخيبة أمل عندما أراد أن يحقق مثله الأعلى في "الجمهورية" على ديونيسوس، وكان يطمع أن يكون الحاكم الفيلسوف، فعدل عن هذه النظرية إلى المثل الأعلى الذي بسطه في "القوانين". ومهما تكن الأسباب التي دفعت بأفلاطون إلى كتابة "القوانين" بعد "الجمهورية"، إلى كتابة "الجمهورية" وهي المدينة

---

(١) الجمهورية ٣٦٨.

الفاضلة ثم "القوانين" وهي الدولة التي تليها في الأفضلية (Second Best) فكلاهما فاضل ينشد العدل، ويتشبه بالإله، ويطالب بتعليم الحكام.

ولكي نفهم نظرية أفلاطون الأخلاقية والسياسية –وهما لا تنفصلان– فلنرجع إلى بدء حياته في شبابه، ونتبعه حتى النهاية. يقول في الخطاب السابع إنه "كان يأمل حين كان صغيرًا، كما يفعل الناشئة دائمًا، أن يشارك في سياسة المدينة متى بلغ أشده".(١) هذه العبارة من قلم صاحبها تدل على هواه الراسخ في نفسه، نعني حب السياسة العملية لا النظرية. وقد صحبته هذه النزعة مدى الحياة، ولكن في صور مختلفة، فقد ذهب إلى صقلية عدة مرات لتعليم الحاكم، أو بعبارة العصر الحاضر ليكون مستشارًا سياسيًا. ولما شاهد المفاسد التي وصفها في خطابه السابع، وفي محاوراته، تلك المفاسد السائدة في صقلية وفي غيرها من المجتمعات، رأى أن الحل الصحيح في تعليم الحكام وتربيتهم، فأنشأ الأكاديمية لتكون مدرسة يتخرج فيها الحكام والمشرعون. وقد صرح بأن الفيلسوف لا يجب أن يكون رجل أقوال فقط.

إذن كانت السياسة الباعث الأساسي الذي دفع أفلاطون إلى البحث الفلسفي–كما رأينا– وازداد اشمئزازه عندما رأى الحكم على صديقه وأستاذه سقراط. فشرع يبحث عن العلة في فساد المدن، والسبيل إلى إصلاحها. وكان سقراط يبحث البحث ذاته، وأراد أن يصلح الأخلاق. ولكن أفلاطون رأى أن الأخلاق تقوم على أساس أعمق من مجرد العمل الصالح، واقتضى منه ذلك أن يبحث في طبيعة النفس البشرية، بل الكون بأسره. ونحن نجد النزعة السقراطية التي تتجه الوجهة الأخلاقية في المحاورات الأولى، فنصح سقراط في "فيدون" بالزهد، ونصح أفلاطون في "الجمهورية" بالاعتدال. وتمتاز هذه المحاورات الأولى بنقد شديد للسفسطائيين الذين كانوا يمسكون بزمام التربية ويرفعون علم الثقافة

---

(١) الخطاب السابع ٣٢٤.

الممثل في مذاهب براقة ليست من الحق في شيء. فالسوفسطائي هو الذي يعلم صناعة النجاح، والاستمتاع، والثقة بالنفس، وإرادة القوة، وينكر الحق الثابت والخير الموضوعي، وهو الذي يتخرج على يديه الخطيب العام الذي يتولى مهام الدولة، وهذا الخطيب على طرفي نقيض من الحاكم الصالح الحقيقي. فالسياسي الخطيب رجل يقوم على الإيهام والوهم لا على الحقيقة(١)، ويعتمد على الأكاذيب والأباطيل لا على الحق.

في أول "الجمهورية" تعريفات ثلاثة للعدالة، تعريف قيفالس بأن العدالة هي اتفاق أعمال الإنسان مع التقاليد الجارية، ولكن هذا المذهب السلفي لا يصلح لأن التقاليد فاسدة. وكان هم أفلاطون أن يهدم القديم وأن يزلزل قواعد التقاليد البالية، فهاجم الشعراء والسفسطائيين والفنانين والساسة ورجال الدين. والثاني تعريف ثراثيماخوس العدالة بأنها مصلحة الأقوى، أو بعبارة أخرى القوة هي الحق(٢). ويترتب على ذلك أن مقياس السلوك هو إرادة الشخص ومقياس السياسة إرادة الحاكم، وهذا المذهب هو مطية الاستبداد والظلم، والثالث نظرية غلوكون وهي أن الظلم من شيم النفوس، وفعل الناس له حسن ووقوعه عليهم قبيح فلما رأى الناس أنهم يَظلمون ويُظلمون، فيجربون لذته ومرارته، اتفقوا فيما بينها ألا يظلم بعضهم بعضًا(٣)، فشرعوا القوانين والعرف، وسموا القانون عدلًا. فإذا كانت العدالة في المذهب السابق ثمرة المصلحة فهي هنا نتيجة الخوف، كما ذهب إلى ذلك هوبس من الفلاسفة المحدثين.

ماذا يفعل أفلاطون إزاء هذه المذاهب القوية والتي لا يزال كثير من الناس

---

(1)Koyre, p. 117.

(2)Barker, p. 155.

(٣) الجمهورية ٣٥٨– ٣٥٩.

يعتنقونها؟ أخذ يمتحن فكرة اللذة، ويبحث في طبيعة النفس، وطبيعة الموجود، وصلة النفس بالخير والشر، والفضيلة والرذيلة. فأولئك الذين ذهبوا إلى أن الإنسان بطبعه يميل إلى تحقيق لذاته والجري وراء شهواته على حساب غيره ويؤثرون الظلم على العدل، مخطئون في فهم الطبيعة البشرية، لأن هناك فرقًا بير الخير واللذيذ. وليس الخير إيثار لذة على أخرى، وليس الحق هو القوة ولكن خير النفس في الزهد وممارسة الرياضة لتتعلم التناسب، وتنطبع على النظام والانتظام، مما بسطنا القول فيه عند الكلام عن النفس. وبقي أن يبحث أفلاطون في المجتمع.

هل المجتمع الإنساني طبيعي أم صناعي، وكيف يتألف المجتمع؟

هو عند معظم السفسطائيين صناعي، فالحالة الطبيعية للإنسان كانت في غاية البؤس حتى استطاع الإنسان بفنه أن يصوغ القوانين التي أنقذت البشر من الحالة الطبيعية والتي كانوا فيها أشبه بالحيوانات.

أما أفلاطون فيذهب عكس ذلك، فالاجتماع عنده طبيعي، والإنسان مدني بالطبع، فهو يجتمع في الأسرة، ثم في الدولة، وترجع هذه الطبيعة إلى حاجة الناس إلى إشباع ضروريات الحياة كالطعام واللباس والمسكن، مما لا يقوى فرد واحد على القيام به، فينهض كل واحد بمهمة يتخصص فيها، هذا يبني، وذاك يزرع، وهكذا، فالمجتمع قائم على التكافل والتضامن بين الأفراد، وعلى قيام كل فرد بأداء وظيفة معينة، لا على القهر والخوف.

أساس المجتمع التخصص وتقسيم العمل، ومن هنا ظهرت المهن والحرف والفنون، ثم اتسع الأمر بالتبادل، وارتقى التبادل إلى تجارة منظمة، واصطنع الناس المال أداةً للتبادل، وكثرت الحاجيات، وظهرت نوافل ليست من طبيعة الحاجات الطبيعية، واتسعت رقعة الفنون، وبعد الإنسان بذلك عن الحالة الطبيعية الأولى، وفسد المجتمع، وشهد أفلاطون هذا الفساد، وبرم به، وأراد إصلاحه، وتعمق

النظر في أصول الاجتماع، وخرج بنظريته في الجمهورية التي تقوم على ثلاثة مبادئ، التخصص في العمل، والتربية، والحاكم الفيلسوف.

فالمجتمع كالفرد ينقسم إلى ثلاثة أقسام، الحكام، والجند، والعمال، وهؤلاء يقابلون الأنفس الثلاثة العاقلة والغضبية والشهوانية. وصلاح المجتمع في أن يُعهد إلى كل فرد بالعمل الذي يليق به، أن يوضع الرجل الصالح في مكانه الصحيح. فلا يتولى الحكم الحمقى من غير ذوي الاستعداد للحياة العقلية، وأكبر الظن أنه كان يشير إلى ديونيسوس.

وقد نظر أفلاطون في أمر المرأة فأعلن حريتها لأول مرة في التاريخ على أساس فلسفي من الطبيعة البشرية، فهي تشارك في الإنسانية كالرجل تمامًا، وينبغي أن تتعلم وأن تبلغ مرتبة الحراس مثله تمامًا، وكانت منزلة المرأة في الزمن القديم في شتى أنحاء العالم أقل من منزلة الرجل، وتُعامل معاملة الإماء والعبيد، ولم تكن تشارك في الحياة العامة، ولم يتحقق حلم أفلاطون بالنسبة لها إلا منذ القرن التاسع عشر. ولا ينبغي أن نفهم ما ذكره أفلاطون من شيوعية المرأة وإلغاء الزواج على حرفيته؛ أوّلا: لأن الصلة بين الرجل والمرأة لم تكن مقصورة على الزواج، ولم يكن التسري واتخاذ القيان والاستمتاع بالصلات الجنسية محرمًا من الدين أو غير مألوف من جهة العرف. يقول أفلاطون في الخطاب السابع وهو يصف الحياة في إيطاليا وصقلية –كما ذكرنا من قبل–: "إنها حياة لا ينام فيها الفرد ليلًا وحده أبدًا، وينغمس في جميع الأمور التي تصحب هذا اللون من الحياة". فلم يكن الزواج القاصر على صلة الرجل بامرأة واحدة شيئًا مقدسًا محترمًا. وثانيًا: لأن غرض أفلاطون ليس الصلة الجنسية بل إنجاب الأولاد بحيث يكونون أفضل خلف ينمو لخدمة الدولة، ولذلك جعل الأولاد ملك الدولة. وقد سارت الدول حديثًا في هذا الاتجاه من العناية أولًا وقبل شيء بالطفولة لأن

مستقبل الأمة يقوم على أكتاف الطفل القوي الذي ينشأ نشأة صحيحة من كل وجه. وتشمل الشيوعية كذلك المال لأن التعلق به مصدر الفساد في الدولة.

وكما أن كل فرد يتخصص في عمله اللائق به، كذلك كل طبقة تتخصص في عملها، ولا تحاول أن تزاول ما ليس من عملها. طبقة الحكام ليس لها أن تعمل، وطبقة العمال ليس لها أن تحكم، وطبقة الجند عليها أن تحارب فلا تحكم ولا تعمل. ويرجع فساد الأول إلى قيام الطبقات بغير ما أُهلت له، واستيلاء طلاب المال أو السلطان أو الجهال على الحكم.

فالحكومة الفاضلة هي التي يرأسها الحاكم الفيلسوف الذي يجري على سنة العقل ويهتدي بمثال الخير، وتنصرف كل طبقة إلى عملها. وهذه الحكومة أول محاكاة للمدينة السماوية، ذلك العصر الذهبي حين كان الآلهة يعنون بأنفسهم بالبشر. أما اليوم فلا توجد إلا أربعة أنواع من الحكومات المتدهورة، وهي جميعًا تتسلسل عن طريق المحاكاة من المجتمع الطبيعي، وذلك حين يسود الجهل عند الحكام فيستولون على مقاليد الحكم ويستعبدون المحكومين.

وأول حكومة تلي الحكومة الفاضلة، أي مدينة الفلاسفة الذين يحكمون بالفعل هي حكومة الكرامة (Timocracy)، أي المدينة التي يهتدي حاكمها بالكرامة أو الشرف، فضيلة النفس الغضبية، كالحال في إسبرطة، وفي أثينا منذ زمن موغل في التاريخ. ثم ينغمس الحاكم في الشهوات الحسية، وتمتد يده إلى الرشوة، وينقلب حكام هذه المدينة إلى إقطاعيين.

والحكومة الثانية هي حكومة المال (Plutocracy) –يسميها الفارابي حكومة اليسار– وقد تسمى أيضا حكومة القلة (Oligarchy)، وفيها يظهر التقابل بين طبقتين هما القلة الحاكمة وكثرة الشعب، وحين تفسد القلة يقوم صراع بين الطبقتين.

والحكومة الثالثة هي الديمقراطية (Democracy)، أي حكم الشعب الذي يثب بالحكام الفاسدين ويذبحهم، ويتنفس عبير الحرية المطلقة، والمساواة المزعومة، وهذه هي الفوضى. ذلك أن المساواة في نظر أفلاطون هي أن يقوم كل فرد بالعمل اللائق به، وأن تُعطى له الفرصة المتكافئة لتبرز مواهبه.

والحكومة الرابعة هي الاستبداد، حين ينهض من بين الشعب وهو في حالة الفوضى رجل يمسك بأزمة الحكم ليرعى مصالح الدولة.

ومن الواضح أن أسوأ أنواع الحكومات عند أفلاطون الديمقراطية، وأن أفضلها حكومة الفرد المستنير، أو الحاكم الفيلسوف. إذ في الديمقراطية يصبح الشعب عبدًا للعبيد، وفي الاستبداد يقرب الإنسان من الإله.[١]

ولا علاج لهذه الأحوال من الفساد إلا بنظام من التربية يبدأ منذ الصغر، ويبصر الناس بما يجب عليهم عمله، أي بفن الحياة وفن السلوك وفن الحكيم بشرط أن يقوم ذلك كله على المعرفة. وقد توسع أفلاطون في الكلام عن نظام التربية ومناهج التعليم ومنزلة كل علم –كما ذكرنا من قبل– حتى ذهب الكثيرون إلى أن "الجمهورية" كتاب في التربية والتعليم، أو كما قال روسو: "ليست الجمهورية كتابًا في السياسة ولكنها أبدع رسالة كتبت عن التعليم"[٢]. وعلى هذا الأساس صاغ الأستاذ بيجر كتابه "بايديا" أي الثقافة. ذلك أن أفلاطون يبسط لتحقيق العدالة نظامين أحدهما النظام الاجتماعي الشيوعي (والأصح أن نقول الاشتراكي لولا أن كتاب الغرب يصفونه بالشيوعية)[٣]. والثاني

---

(1)Koyre, p. 169

(٢) نقلًا عن باكر ص ١٤٥.

(٣) هناك فروق شاسعة بين شيوعية أفلاطون والشيوعية الحديثة تجعل من جمهورية أفلاطون بالشيوعية مضللًا –أول ذلك أن جمهورية أفلاطون نظام ثابت، والشيوعية الحديثة مجتمع يقوم عل صراع الطبقات: ديناميكي.

نظام التعليم المشترك الذي تقوم به الدولة. ولكننا لن نصل إلى تحقيق النظام الاجتماعي المطلوب إلا باتباع نظام خاص من التعليم. والغرض من التربية أن يبلغ الجسم والعقل والنفس والخلق الكمال، بالعلوم المناسبة. وقد رأينا في أسطورة الكهف كيف يبلغ الفيلسوف المثل بالجدل الصاعد، وعليه بعد ذلك أن يعود إلى الكهف ليرشد إخوانه المساجين ويعلمهم. فالحاكم هو الفيلسوف الذي يرى الحقائق، ثم يرجع إلى الشعب ليفيض عليه من نور علمه، وليأخذ بيده. وقد اعترض بأن الفلاسفة عاجزون عن العمل وأنهم أهل نظر فقط يعيشون في أبراج عاجية، ولكن أفلاطون نفى هذه التهمة عنهم بما ضربه من أمثلة على نفسه، وفضلًا عن ذلك فقد أوجبت أن يتدرب الرجال من الخامسة والثلاثين إلى الخمسين بعد تعلم الفلسفة، على صناعة الحكم، بأن يتولوا المناصب العامة، وعند الخمسين يصلح عندئذ أن يكون من بينهم حاكم للمدينة.

والمدينة الفاضلة هي التي تمتاز بالفضائل الأربعة الرئيسية: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدالة. فالمدنية حكيمة بحكامها، مقدامة بجيشها، معتدلة بعفة أهلها، وعادلة حين يقوم كل فرد بالعمل الذي يصلح له، ويوضع الرجل اللائق في مكانه اللائق.

والحال كذلك في الفرد، فالعقل يدبر، والغضب يسوق، والشهوة تستمتع، والاعتدال بين العقل والغضب والشهوة هو العدل. والجور مرض بالنفس يجعلها تنساق وراء الشهوة أو الغضب، فهناك توازٍ بين أخلاق الفرد، وسياسة المدينة؛ فالعقل يهدي الفرد، والحاكم الفيلسوف يدبر المدينة ويسوسها بما فيه من عقل إلهي خالد.

هذه هي المبادئ العامة التي تقوم عليها نظرية أفلاطون في الجمهورية، أغفل فيها ذكر القانون لأن عنايته كانت بتوضيح منزلة الطبقات الثلاث الموازية للأنفس الثلاث، ووجوب أن يكون العقل هو الحاكم، أما في محاورة "القوانين" ففيها تفصيل الشرائع التي يجب على الحاكم اتباعها. ويمكن تلخيص المبدأ الذي تقوم عليه

هذه المحاورة في عبارة أفلاطون التي يذكرها في الافتتاح، فقد ذكرنا أن الاستهلال يبدأ بأن الله هو مشرع القوانين، ولكنها ليست القوانين التي تأمر بالحرب والعدوان، بل "يجب على المشرع وهو يضع قوانينه أن ينظر لا إلى جزء من الفضيلة فقط وهو أدنى أجزائها، بل إلى الفضيلة في مجموعها، وأن يبتدع أنواعًا من القوانين تلائم كل نوع من الفضائل،"[(١)]. وقد كانت الفضيلة الجامعة في "الجمهورية" هي العدالة التي تتفرع عنها أنواع الفضائل الأخرى، أما في "القوانين" فالفضيلة الأساسية هي ضبط النفس أو الاعتدال، وعنها تنبع سائر الفضائل بما فيها العدالة. فالحكمة تقوم على ضبط النفس، ولا يمكن أن يتحقق العقل في السلوك الفردي أو الاجتماعي إلا مع التناسب والانسجام، والتناسب ثمرة ضبط النفس، والانسجام صنو الحكمة، وكلا التناسب والحكمة وهما فضيلتان شقيقتان من بنات ضبط النفس، ونصل إلى هذه الفضيلة بالتشبه بالإله "وهو مقياس الأشياء جميعًا".

ليست الحرية أن يفعل الإنسان ما يشاء، بل الحرية الصحيحة أن يوجه الإنسان إرادته طبقًا للعقل، وأن تكون إرادته عاقلة فيحسن الاختيار بين الحسن والقبيح، أما إذا فعل ما يهوى، فإنه يصبح عبدًا لشهواته، عبودية العقل هي الحرية، وحرية الشهوة هي العبودية.

فإن جرى المشرع على فضيلة ضبط النفس والاعتدال وبثها في أرجاء المدينة حقق أغراضًا ثلاثة: "أن تصبح المدينة التي يشرع لها حرة، وأن تتوحد أطرافها بالتناسب، وأن تظفر بالسداد"[(٢)].

فالعقل الذي وصفه أفلاطون في "الجمهورية" من الناحية النظرية فقط، ومن جهة رؤيته الحقائق، يخضعه لنا في "القوانين" من الناحية العملية لحكم القانون، أو للخيط

---

(١) القوانين ٦٣٠.

(٢) القوانين ٧٠١.

الذهبي للقانون. وفي ذلك يقول: "فلنفرض أن كل واحد منا نحن المخلوقات الحية، إن هو إلا دمية بارعة صنعتها الآلة، ولسنا ندري أكان غرضها من ذلك اللهو أم الجد. ولكننا نعلم حق العلم أن ما فينا من انفعالات هي كالأوتار أو الحبال التي تجذبنا، وأنها –لتعارضها فيما بينها– تجرُّنا إلى أفعال متضادة فنبلغ الحد الذي يفصل بين الخير والشر. وهنا يحدثنا العقل أن كل واحد منا يجب أن يتمسك على الدوام بخيط واحد فقط من جملة تلك القوى الدافعة له، وألا يدعه يفلت منه بأي حال من الأحوال، ومقاومًا شد الخيوط الأخرى، هذا الخيط هو الحاكم الذهبي، هو حكم العقل الإلهي الذي يسمى القانون المشترك المدينة"(١).

وإذ قد نادي بالقانون في مدينة القوانين، وجعل الحاكم المثل الأعلى في تطبيق القانون ومراعاته عن طريق ضبط النفس، فينبغي على الحاكم أن يحمل الناس على طاعة القوانين بقوتين: الاحترام والخوف، أما الاحترام فينشأ من معرفة الناس بأن مراعاة القانون أسمى من الاستمتاع باللذة، وأما الخوف فيأتي من شعورهم بقوة الحاكم. فإذا شُرعت القوانين، وخضع أهل المدينة لها، فهناك أمل كبير في النجاة والسعادة. وهذه المدينة هي التي سعى أفلاطون بالاشتراك مع ديون إلى تحقيقها في سراقوسة، ولكنه قال عنها: "إنها ليست إلا المدينة التالية في الأفضلية"(٢). وهذا هو السبب في أن المحدثين رأوا في "الجمهورية" المدينة الفاضلة الأولى، وفي "القوانين" المدينة الفاضلة التي تليها، وتقوم الأولى على معرفة الحاكم العقلية، وتعتمد الثانية على حكمة القانون.

ومع ذلك، فكلا المدينتين تهتم بالتعليم، وتنصح به، وتبين أهميته الفلسفية، ابتداء من الفنون والموسيقى والرياضة البدنية، إلى العلوم الرياضية كالحساب

(١) القوانين ٦٤٤.

(٢) الخطاب السابع ٣٣٧ .

والهندسة والفلك، إلى الفلسفة. وهذه العلوم جميعًا تعلم الطاعة للنظام، إذ "كيف تكون ثمة حكمة بغير انسجام؟ كلا، إن أشرف أنواع الائتلاف (Harmonia) وأعظمه هو بحق أعظم حكمة"[١].

بذلك عدل أفلاطون عن القول بالعقل الذي يبصر الحقيقة إلى القول بالقانون الذي يحقق النظام. لذلك لا يجب أن يكون الحاكم هو أغنى رجل أو أقوى شخص، بل أكثر الناس طاعة للقانون. وهذا الحاكم الخاضع للقانون هو ظل الله في الأرض، لأن الله الذي يمسك بيده بدء جميع الموجودات ووسطها ونهايتها يسوقها إلى غاية بحسب العدل الأزلي والقانون الإلهي. والسعيد السعيد من يعتصم بحبل الله، ويتمسك بعدله، محتذيًا مثاله في طاعة وخضوع. والشقي من يفتنه غرور النفس، أو تسحره الثروة والمنزلة أو الجمال ويعتقد أنه في غير حاجة إلى مرشد أمين. والله هو مقياس الأشياء جميعًا. ولما كان شبيه الشيء منجذب إليه، فإن من يخضع حياته لمقياس الإله لا لمقياس الإنسان، كان أقرب إليه، شبيهًا به، عادلًا كعدله[٢].

فلا غرابة أن تكون مدينة أفلاطون، سواء في "الجمهورية" أم في "القوانين"، إلهية سماوية، تحقق العدالة ولكن لا على هذه الأرض، وأن تكون موطن الفلاسفة، والمكان الذي يستطيع أمثال سقراط أن يعيشوا فيه دون حاجة إلى الهرب بالموت، أو الانعزال بالزهد، أو الاعتكاف بالتأمل.

---

(١) القوانين ٦٨٩.

(٢) القوانين ٧١٥–٧١٦.

نصوص مختارة

من مؤلفات أفلاطون

الفن**

** عن الترجمة الفرنسية في طبعة بوديه، وترجمة لويس مردييه، وعن ترجمة ميخائيل أوكلي سنة ١٩٥٢، وعن ترجمة جويت، مع مراجعها على اليونانية مع الآب قنواتي.

١- الراوية[1] ترجمان الترجمان
(إيون ٥٣٢)

إيون: أخبرني يا سقراط، لِمَ لا ألقي بالا إلى من يروي شعر أي شعر آخر، ولا أستطيع أن أعلق عليه بشيء ذي بال، بل سرعان ما أغفو، ولا يلبث أحدهم أن يذكر هوميروس حتى أتنبه وأستيقظ، ويتدفق من فمي الكلام؟

سقراط: ليس من العسير معرفة العلة في ذلك يا صاحبي. فمن البيِّن أن مقدرتك على الحديث عن هوميروس لا تعتمد على صنعة أو علم، ولو كانت مقدرتك ثمرة الصنعة لأمكنك أن تشرح كذلك جميع الشعراء. فالشعر في نظري شيء شامل وكل في ذاته. أليس كذلك؟

Ion. -Alors, Socrate, comment expliquer ce qui m'arrive? Quand on s'entretient de quelque autre poète, je n'y fais pas attention, et je puis impuissant à énoncer rien qui vaille: ie sommeillc, tout bonnement. Maisfait-on mention d'Homère? aussitôt me voilà éveillé, l'esprit attentif, et les idées me viennent en foule.

Le talent d'Ion n'est pas l'effet d'un art. Première demonstration.

Socrate.- Il n'est pas difficile de le deviner, mon camarade; pour tout le mor.de il est clair que tu es incapable de parler d'Homère en vertu d'unart et d'unc science; si l'art t'en donnait le moyen, tu serais en état deparler aussi de tous les autres poètes sans exception. Car IL existe, jcsuppose, UN art de la poésic en général. N'est-ce pas?

---

(١) الراوية عند العرب هو الذي يروي شعر الشاعر ويحفظه، وعند اليونان هو المنشد يروي بمصاحبة القيثارة، ويغني القصائد، ويشرحها. [المترجم]

إيون: بلى.

سقراط: حسنًا، والآن إذا نظرت إلى فن آخر في جملته، فهل يصح البحث ذاته بالنسبة إلى سائر الفنون؟ أتود أن تسمع ماذا أعني بذلك يا إيون؟

إيون: إني أود، وحق زيوس، يا سقراط. فأنت تعرف كم أحب الاستماع إليكم معشر الحكماء.

سقراط: بودي أن يكون ما تقوله يا إيون حقًا، فأنتم أكبر الظن هم الحكماء، معشر المنشدين، والممثلين، والشعراء الذين تروون قصائدهم.

وأنا إنما أذكر مجرد الحق، كما يجدر بشخص مثلي غريب عن الصناعة. انظر مثلًا إلى ما سألتك الآن عنه، وتأمل كم كان قولي بسيطًا دارجًا في متناول كل إنسان، أعني: هل تكون طريقة النظر إلى الأشياء واحدة حين يبحث المرء في فن من الفنون باعتباره كلا واحدًا؟ ولنضرب لذلك مثلا.. أليس ثمة فن للتصوير ككل؟

Ion- Oui.

Socrats.- Quand on prend un autre art, n'importe lequel, dans son ensemble, le même genre d'enquête s'applique-t-il à tous les arts sans exception? Ce que j'entends par là, désires-tu, Ion, l'apprendre dc moi?

Ion.- Oui, par Zeus! Socrate, je ne demande pas mieux; car j'ai plaisir à vous entendre, vous autres savants.

Socrate.- Que ne dis-tu vrai, Ion! Mais les savants, c'est vous, j'imagine; ce sont les rhapsodes et les acteurs, et ceux dont vous chantez les poèmes; moi, je me borne à dire la vérité, comme il est naturel à un profane. Par exemple, pour la question que je te posais tout à l'heure, considère combien il est simple, vulgaire et à la portée du premier venu de reconnaitre, comme je lc disais, que l'enquête est la même quand on prend un art dans son ensemble. Prenons un exemple: y a-t-il un art de la peinture en général?

إيون: بلى.
سقراط: ألا يوجد اليوم، كما كان موجودًا من قبل، كثير من المصورين، منهم الجيد ومنهم الرديء؟
إيون: بكل تأكيد.
سقراط: والآن، هلا عرفت قط واحدًا كان بارعًا في بيان ما في صور بوليجنوتس بن أجلافون من محاسن ومساوئ، ولكنه ليس في مثل هذه البراعة إذا عرضت عليه أعمال غيره من المصورين؟ أعني أنه حين تعرض عليه آثار المصورين الآخرين يغفر، ويعجز عن الكلام، ولا يجد ما يقول، على حين أنه حين يطلب منه إبداء رأيه في بوليجنوتس أو أي مصور آخر معين، يستيقظ، ويتنبه، وينطلق لسانه.
إيون: كلا وحق زيوس.
سقراط: أو انظر إلى النحت.. هل عرفت قط أحدًا يبرع في بيان مزايا ديدالس بن مثيون، أو إيبوس بن بانوبيوس، أوثيوذورس الساموسي،

Lon.- Oui.
Sacrale.- Une foule de peintres existent et ont existé, bons et médiocres?
Ion.- Parfaitement
Socrate.- As-tu donc déjà vu un homme capable, à propos de Polygnote, fils d'Aglaophon, de montrer ce qui est bien et mal dans ses peintures, mais incapable de le faire pour les autres peintres? Et qui, lorsqu'on expose los cuvres des autres peintres, sommeillc et reste court, sans trouver aucune idée à exprimer, au lieu que, s'il s'agit de donner son avis sur Polygnote ou tel autre peintre à ton choix, mais sur lui seulement, il est éveillé, devient attentif, et a une foule de choses à dire?
Ion.- Non, par Zeus! assurément non.
Socrate.- Et en statuaire? As-tu déjà vu un homme qui, sur Dédale, fils de Métion, ou Epéios, fils de Panopée, ou Théodoro de_

أو أي نحات معين آخر، وإذا عُرضت عليه تماثيل غيرهم واستغرق في النوم، وعجز عن الكلام وذهب في النوم، ولم يجد قولًا ينطق به؟

إيون: كلا بحق زيوس، لم أعرف أحدًا يشبه ذلك.

سقراط: وإذا نظرت إلى النفخ في المزمار، أو العزف على القيثارة، أو الغناء بمصاحبتها، أو إنشاء المنشدين، فلست أتصور أنك صادفت شخصًا يبرع في شرح أوليمبوس، أو ثاميرس، أو أورفيوس أو فيميوس منشد إيثاكا، ولكنه حين يشرح إيون الإفسوسي ينعقد لسانه، ويعجز عن إبداء الرأي في إنشاده أحسن هو أم قبيح.

إيون: ليس عندي اعتراض على ما تقوله يا سقراط. فأنا أعرف في صميم نفسي أني أحسن من يتكلم عن هوميروس ويفيض في الحديث عنه، ويعرف كل إنسان براعتي في الكلام. ولكن لست أحسن الحديث عن غيره من الشعراء. فعليك أن تتبين علة ذلك.

سقراط: نعم إني أتبين ذلك يا إيون، وسأخبرك عن علته فيما يظهر لي. إن

Samos ou tout autre sculpteur, mais sur lui sculement, s'entende à expliquer Ce qu'il a fait de bien, ET sur les cuvres des autres sculpteurs reste court, sommeillc, ET n'ait rien à dire?

Ion.- Non, par Zeus celui-là non plus, je ne l'ai pas encoro v

Socrate.- D'ailleurs, à mon avis, ni dans le jeu de la flute, ni dans celui de la cithare, ni dans le chant accompagné de citharc, ni dans La déclamation du rhapsode, tu n'as jamais vu non plus d'homme qui s'entende à commenter Olympos, ou Thamyras, ou Orphée, ou Phémios, le rhapsode d'Ithaque, et qui sur Ion d'Ephese reste court, sans pouvoir expliquer ce qui est bien ou non dans sa déclamation.

lon.- Je ne puis te contredire là-dessus, Socrate; mais j'ai conscienco que sur Homère je parle mieux que personne, j'abonde en idées, et tout le monde reconnait mon talent de parole, tandis que pour les autres il n'en est rien. Vois pourtant ce que cela signific. Explication de Socrale L'inspiration.

Socrats.- Je le vois, Ion, et même je m'en vais te faire connaitre

إجادتك شرح هوميروس ليست كما قلت لك منذ برهة مصنعة بل قوة إلهية، تحركك كتلك القوة الموجودة في الحجر الذي يسميه أوربيدس المغناطيس، ولو أن معظم الناس يسمونه حجر هرقليا. وهذا الحجر لا يجذب حلقات الحديد فقط، بل يودع هذه القوة الحديد فيفعل كما يفعل حجر المغناطيس ويجذب غيره. وهكذا قد تحصل أحيانًا على سلسلة طويلة من الحلقات وقطع الحديد تتعلق كلها بعضها ببعضها الآخر، وتستمد القوة الموجودة فيها من ذلك الحجر، وبهذا الطريق نفسه تلهم ربة الشعر بذاتها بعض الناس، ثم يتلقى الإلهام عنهم طبقة أخرى بحيث يكونون جميعًا سلسلة واحدة. وأنت تعرف أن جميع المجيدين من شعراء الملاحم لا ينظمون قصائدهم الجميلة بما عندهم من صنعة، بل لأنهم يكونون في حالة من الإلهام والأخذ الإلهي. وهذه هي كذلك حال المجيدين من الشعراء الغنائيين. وكما أن الكورياتيين يغيبون عن حواسهم وهم يرقصون، كذلك يغيب

ce que cela signifie, selon moi. Ce don de bien parler sur Homère es chez toi, non pas un art, comme je le disais tout à l'heure, mais une force divine. Elle te met en branle, comme il arrive pour la pierre qu'Euripide a nommée magnétique,et qu'on appelle communément d'Héracléo. Cette pierre n'attire pas seulement les anneaux de fer eux-mêmes; elle communique aux anneaux une force qui leur donne le même pouvoir qu'a la pierre, celui d'attirer d'autres anneaux, de sorte qu'on voit parfois une très longue chaine d'annéaux de fer suspendus les uns aux autres. Et pour tous, c'est de cette pierre-là que dépend leur force, De même aussi la Muse fait des inspirés par elle-même,et par le moyen de ces inspirés d'autres éprouvent l'enthousiasme: il se forme une chafne. Car tous les poètes épiques, les bons poètes, ce n'est point par un effet de l'art, mais pour être inspirés par un dieu et possédés qu'ils debitent tous ces beaux poèmes. Il en est de même des bons poètes lyriques: comme les gens en proie au délire des Corybantes n'ont pas

الشعراء الغنائيون عن حواسهم حين ينظمون مقطوعاتهم الجميلة، ذلك أنهم حين يقعون في أسر اللحن والإيقاع ينتشون ويجن جنونهم مثل كائنات إله الخمر (باخوس) اللاتي يغترفن من الأنهار لبنًا وعسلًا عندما يقعن تحت تأثير الإله، ولا يفعلن ذلك إذا كن مالكات عقولهن. وهكذا تفعل روح الشاعر الغنائي، بحسب قوله لنا، إذ يخبرنا هؤلاء الشعراء أنهم يرفرفون في حدائق عرائس الشعر وأوديتهن، ويغترفون أغنياتهم من ينابيع تفيض بالعسل، ويرشفون رحيقها كما يفعل النحل حين يتنقل من زهرة إلى زهرة. وحق ما يقولون: لأن الشاعر كائن رقيق، محلق[1]، مقدس، يعجز عن قرض الشعر حتى يُلهم، ويخرج عن حواسه، ويغيب عقله. وما دام المرء مالكًا عقله فهو عاجز عن نظم الشعر أو النطق بالتنبؤات. وحيث إن الشعراء

leur raison quand ils dansent, ainsi les poètes lyriques n'ont pas leur raison quand ils composent ces beaux Vers; dès qu'ils ont mis le pied dans l'harmonie et la cadence, ils sont pris de transports bachiques, et sous le coup de cette possession, pareils aux bacchantes qui puisent aux fleuves du miel et du lait lorsqu'elles sont possédées, mais non quand dles ont leur raison, c'est ce que fait aussi l'Ame des poètes lyriques, comme ils le disent cux-mêmes. Car ils nous disent, n'est-ce pas? les poètes, que c'est à des sources de miel, dans certains jardins et vallons des Muses qu'ils butinent les vers pour nous les apporter à la façon des abeilles, et voltigeant eux-mêmes comme elle. Et ils disent vrai: c'est chosc légère que le poète, ailée, sacrée; il n'est pas en état de créer avant d'être inspiré par un dicu, hors de lui, et de n'avoir plus sa raison; tant qu'il garde cette faculté, tout être humain est incapable de faire ceuvre poétique et de chanter des oracles. Par suite, comme ce n'est

---

(١) في الأصل ذو جناحين، وهي كناية عن التحليق ويصور أفلاطون في فيدروس النفس بأنها كائن له جناحان [المترجم].

لا ينظمون الشعر ولا ينطقون بالقصائد الجميلة الكثيرة عن صنعة، بل عن هبة إلهية، كما تفعل أنت عند الكلام عن هوميروس، لذلك كان كل شاعر منهم لا يجيد النظم إلا بما تلهمه به عروس الشعر. فهذا يقول شعر الترانيم (الديثورامبي)، وهذا شعر المديح، وثالث نشيد الرقص، وآخر شعر الملاحم، أو شعر الأيامبي. ومن أجاد منهم نوعًا من النظم فإنه لا يحسن غيره، لأنه لا ينظم بمحض ما عنده من صنعه بل بقوة إلهية، ولو أنه تعلم قواعد الصناعة ما استطاع أن ينظر في ضرب واحد فقط، بل في جميع الضروب، ولذلك يسلب الإله عقول الشعراء كي يتخذهم سفراءه، كما يفعل في الأنبياء، والعرافين، فإذا سمعناهم علمنا أنهم ليسوا هم الذين ينطقون بهذه الألفاظ الثمينة وهم في حال الغيبوبة، بل الإله نفسه هو الناطق الذي يعرفنا رسالته عن طريقهم. وأبرز مثال لما أقول هو تنيخوس الخلقدوني، فإنه لم يسجل أي قصيدة لها قيمة ويعني أحد بذكرها ما عدا نشيد أبوللون

point en vertu d'un art qu'ils sont ceuvre de poetes en disant tant de belles choses sur les sujets qu'ils traitent, comme toi sur Homère, mais par un privilège divin, chacun d'eux n'est capable de composer avec succès que dans le genre où il est poussé par la Muse: l'un dans les dithyrambes, l'autre dans les éloges; celui-ci dans les hyporchèmes, celui-là dans l'épopée, tel autre dans les jambes; dans le reste chacun d'eux est médiocre. Car ce n'est point par l'effet d'un art qu'ils parkent ainsi, mais par un privilège divin, puisque, s'ils savaient en vertu d'un art bien parler sur un sujet, ils le sauraient aussi pour tous les autres. Et si la Divinité leur ôte la raison, en les prenant pour ministres, comme les prophètes et les devins inspirés, c'est pour nous apprendre, à nous les autiteurs, que ce n'est pas eux qui disent des choses si précieuses ils n'ont pas leur raison- mais la Divinité elle- même qui parle, et par leur intermédiaire se fait entendre à nous. La meilleure preuve a l'appui de notre thèse est Tynnichos de Chalcis. Il n'a jamais fait de poème que l'on pat juger digne de mémoire, à l'exception du péan

الذي يجري على كل لسان، وإنه لمن أبدع الشعر الغنائي جميعًا لأنه "للقية وقعت عليها عرائس الشعر"، كما يقول هو نفسه. وأحسب أن الإله يبين لنا بهذه الطريقة بما يمنع كل ريب أن هذه القصائد البديعة ليست إنسانية أو من صنع البشر، بل إلهية من صنع الآلهة، وأن ليس الشعراء إلا ترجمان الآلهة، وكل واحد منهم مأخوذ بالإله الذي يسكن فيه، وآية ذلك أن الإله أنشد أعذب الأغاني على لسان أضعف الشعراء. ألا تظن أن ما أقوله حق يا إيون؟

إيون: هذا صحيح، بحق زيوس. ولقد نفذت مقالتك يا سقراط إلى صميم قلبي، وأصبحت أرى الشعراء المجيدين هم عندنا ترجمان الآلهة بما عندهم من موهبة إلهية.

سقراط: وأنتم، أيها المنشدون، ألستم تراجمه الشعراء؟

qui est dans toutes les bouches, peut-être le plus beau de tous les poèmes lyriques, une vraie "trouvaille des Muses", comme il le dit lui-même. Par cet exemple plus que par aucun autre la Divinité, selon moi, nous démontre, pour prévenir nos doutes, que ces beaux poèmes n'ont pas uu caractère humain et ne sont pas l'oeuvre des hommes, mais qu'ils sont divins et viennent des diveux, et que les poètes ne sont autre chose que les interprètes des dieux, étant possédés chacun par celui dont il subit l'influence. C'est pour le démontrer que la Divinité a fait exprès de chanter le plus beau poème lyrique par la bouche du poète leplus mádiocre. Ne crois- tu pas que j'ai raison, Ion?

lon.- Si, par Zeus! je le crois. Tes paroles me touchent à l'amc, Socrate, et je pense que c'est par un privilège divin que les bons poètes sont ainsi auprès de nous les interprètes des dieux.

Sacrale.- Vous autres rhapsodes, à votre tour, vous interprétez les Couvres des poètes?

إيون: بلى، هذا صحيح.

سقراط: فأنتم إذن ترجمان الترجمان؟

إيون: تمامًا.

lon.- Cela est encore vrai.

Socrats.- Vous êtes donc des interprètes d'interprètes?

lon.- Absolument.

٢- الفن محاكاة المحاكاة**

(الجمهورية- الكتاب العاشر٥٩٥)

سقراط: ثمة أمور كثيرة تجعلني أعتقد أن المدينة التي أقمناها هي أفضل المدن، وأعظم ما يؤيد ذلك ما حددناه خاصًا بالشعر.

غلوكون: أي وجه منه تعني؟

سقراط: أقصد ألا نقبل ألبته شيئًا من شعر المحاكاة. وأحسب أن هذا الأمر أصبح أكثر وضوحًا بعد أن ميزنا أقسام النفس المختلفة.

غلوكون: ماذا تعني؟

سقراط: هذا سر بيني وبينك لا تذيعه على شعراء التراجيديا وغيرهم من أصحاب المحاكاة. وهو أن جميع شعر المحاكاة فيما يظهر لي يفسد عقول الذين

Retour à la podsie

1. Je vois, repris-je, bien des raisons de croire que la cité que nous venons de fonder est la meilleure possible; mais c'est surtout en songeant à notre règlement sur la poésie que j'ose l'affirmer.

Quel règlement?

Dc n'admettre en aucun cas cette partie de la poésie qui consiste dans l'imitation, La nécessité de la rejeter absolument se montre, je crois, avec plus d'évidence encore depuis que nous avons distingué et séparé les différentes facultés de l'âme.

Comment cela?

Je peux vous le dire à vous; car vous n'irez pas me dénoncer aux poètes tragiques et aux autres auteurs qui pratiquent l'imitation. Il me semble que toutes les oeuvres de ce genre causent la ruine de l'âme.

** عن ترجمة شامبرى للجمهورية في طبعة بوديه، ومن التراجم الإنجليزية بقلم لندساي، وجويت، ولي، ومراجعتها على اليونانية مع الأب قنواتي.

يسمعونه، اللهم إلا إذا كان عندهم ترياق يقيهم منه، وهو معرفهتم بطبيعته الحقة.

غلوكون: وما علة قولك هذا القول؟

سقراط: يجب أن أقول هذا على الرغم من أن حبي واحترامي منذ الصغر لهوميروس يمنعاني من هذا القول، إذ يظهر أن هوميروس هو معلم وأمير شعراء التراجيديا المبدعين. ومع ذلك فلا ينبغي أن أمجد شخصًا ما أكثر من الحق، ولذا يجب عليَّ، كما قلت لك، أن أتكلم.

غلوكون: نعم بكل تأكيد.

سقراط: استمع لي، أو الأولى فلتجب عن أسئلتي.

غلوكون: سل ما بدا لك.

سقراط: أتستطيع أن تخبرني ما المحاكاة بوجه عام؟ فالحق أني لا أعرف ما هي.

غلوكون: وهل تتوقع مني أنا أن أدركها؟

de ceux qui les entendent, s'ils n'ont pas l'antidote, c'est-à-dire la connaissance de ce qu'elles sont réellement.

Quelle est, demanda-t-il, la raison qui te fait parler de la sorte? Il faut que je vous la dise, répondis-jc, bien qu'une certainc tendresse

cet aveu; car il semble bien avoir été le premier maftre et le guide de tous ces beaux poètes tragiques; mais on doit plus d'égards à la vérité qu'à un homme, et, comme je l'ai dit, c'est un devoir de parler.

Certainement, dit-il. Ecoute donc, ou plutôt réponds. Questionne.

L'imitation.

Pourrais-tu me dire ce qu'est l'imitation en général; car je ne conçois pas bien moi-même quel est son but,

Et tu penses, s'écris-t-il, que je le concevrai, moi!

سقراط: ولِمَ لا؟ فكثيراً ما يلمح قصير النظر الشيء بأسرع مما يراه حاد البصر.

غلوكون: هذا صحيح. ولكني لا أجرؤ على قول ما يخطر ببالي حتى لو كان ما أراه واضحا. فانظر بنفسك.

سقراط: أنبدأ البحث تبعًا لطريقتنا المألوفة؟ فقد درجنا فيما تذكر على وضع مثال واحد يشمل الأفراد الكثيرين التي نطلق عليها اسمًا واحدًا. هل فهمت؟

غلوكون: نعم فهمت.

سقراط: فلنأخذ أي كثرة شئت. فثمة أسرة ومناضد كثيرة، أليس كذلك؟

غلوكون: لا ريب في ذلك.

سقراط: ولكن ليس لها إلا مثالان، أحدهما مثال السرير والآخر مثال المنضدة.

غلوكون: هذا صحيح.

Il n'y aurait à rien d'étrange, dis-je; il arrive souvent que des gens qui ont la vue basse aperçoivent les choses avant ceux qui ont la vue perçante.

C'est vrai, dit-il; mais en ta présence je n'aurais jamais la hardiesse de parler, lors même que mon idée me paraitrait évidente; vois toimtme,

Eh bien, veux-tu que nous partions de ce point-ci dans notre recherche, suivant notre méthode habituelle? Nous avons en effet l'habitude d'admettre une certaine idée, une seule, qui embrasse chaque groupe des objets multiples auxquels nous donnons le même nom. Ne comprends-tu pas?

Je comprends. Les trois sortes de lit.

Prenons donc encore une fois n'importe lequel de ces nombreux objets, par exemple, si tu veux, celui-ci: il y a bien des lits et bien des tables.

En effet.

Mais tous ces meubles se ramènent à deux idées seulement, une idée de lit et une idée de table.

Oui,

سقراط: وقد درجنا على القول كذلك بأن صانع كل من هذه الأشياء ينظر إلى المثال فيصنع أسرة أو مناضد نستعملها، وكذلك الحال في غيرها من الأشياء. ولكن لا يوجد صانع يصنع المثال بالذات. كيف يمكن أن يصنع ذلك؟

غلوكون: لا بكل تأكيد.

سقراط: والآن، فلنتأمل هذا الصانع، ماذا تسميه؟

غلوكون: أي صانع هو؟

سقراط: ذلك الذي يصنع بنفسه جميع الأشياء التي يصنعها كل صانع في فنه.

غلوكون: إنك تتكلم عن رجل بارع مدهش.

سقراط: رويدك، وستجد من أسباب ما يزيد في دهشك. فهذا الصانع ليس قادرًا على صنع جميع المصنوعات فقط، ولكنه هو الذي يصنع، وهو الذي يصوغ جميع الكائنات الحية، جميع ما ينمو من الأرض كما يصنع نفسه وجميع الأشياء الأخرى.. الأرض والسماء والآلهة،

N'avons-nous pas aussi coutume de dire que l'ouvrier qui fabrique l'un et l'autre de ces meubles fixe les yeux sur l'idée pour faire d'après elle, l'un, les lits, l'autre, les tables dont nous nous servons, et ainsi des autres objets; car pour l'idée elle-même, il n'est aucun ouvrier qui la façonne; comment le pourrait-il?

Il n'ent a aucun moyen .

Mais vois maintenant quel nom tu donnes à l'ouvrier que je vais dire.

Quel ouvrier?

Celui qui fait tous les objets que les divers ouvriers font chacun dans leur genre.

Tu parles là d'un homme habile et admirable. Attends, tu vas bientôt le déclarer plus admirable encore.

Car ce même artisan n'a pas seulement le talent de faire tous les meubles, il fait encore toutes les plantes, et il façonne tous les êtres vi vantés et lui-même; ce n'est pas tout, il fait la terre, le ciel, les dieux,

وكل ما هو موجود في السماء أو في الجحيم (حادس) تحت الأرض.

غلوكون: إنك تتكلم عن صانع في غاية البراعة.

سقراط: ألا تصدقني؟ أخبرني أتظن أن مثل هذا الصانع لا يمكن أن يوجد على الإطلاق؟ أو هل تظن أن شخصًا يكون في بعض الأحوال صانعًا لهذه الأشياء جميعًا ولا يكون في بعض الأحوال الأخرى؟

ألا ترى أنك أنت تستطيع صنعها بطريقة ما؟

غلوكون: وأي طريقة هي؟

سقراط: إنها طريقة لا صعوبة فيها، لها أوجه كثيرة، وفي غاية السهولة: أن تأخذ مرآة وتديرها في جميع الاتجاهات، فتصنع الشمس والنجوم والأرض، ونفسك وسائر الحيوانات والمصنوعات والنباتات، وجميع الأشياء الأخرى التي ذكرناها الآن.

غلوكون: نعم، هي مظاهر لا حقيقة لها.

Tout ce qui existe dans le ciel et tout ce qui existe sous la terre chez Hadès .

Tu parles, dit-il, d'un artiste tout à fait admirable.

Tu doutes de ce que je dis? demandai-je. Mais, réponds-moi, crois-tu qu'il n'y ait aucun ouvrier semblable? ou seulement qu'on puisse créer tout cela d'une certaine façon, et d'une autre façon que ce soit impossible? Ne vois-tu pas que toi-même tu pourrais créer tout cela d'une certaine façon?

Et quelle est cette façon, demanda-t-il.

Elle n'est pas difficile, répondis-je, et elle se pratique diversement et rapidement, très rapidement même, si tu veux prendre un miroir et le présenter de tous côtés; en moins de rien tu feras le soleil et les autres du ciel, en moins de rien, la terre, en moins de rien toi-même et les autres animaux et les meubles et les plantes et tous les objets dont on parlait tout à l'heure.

Oui, dit-il, des objets apparents, mais sans aucune réalité.

سقراط: أحسنت القول وأصبت اللباب. فالمصور لذلك فيما أظن أحد هؤلاء الصناع، أليس كذلك؟

غلوكون: بكل تأكيد.

سقراط: وأحسب أنك ستقول إن ما يصنعه ليس شيئًا حقيقيًا. ومع ذلك فالمصور يصنع سريرًا بطريقة ما، أليس كذلك؟

غلوكون: بلى، إنه يصنع سريرًا في الظاهر، وليس حقيقيًا.

سقراط: وما الحال في النجار؟ ألم تقل إنه لا يصنع المثال الذي اتفقنا على أنه جوهر السرير بالذات، بل سريرًا معينًا؟

غلوكون: أجل، لقد قلت ذلك.

سقراط: فإذا كان لم يصنع ما هو موجود، فلن يصنع شيئًا له وجود حقيقي، بل شيئًا يشبه الحقيقة، ولكنه ليس الحقيقة. فإن قال قائل: إن ما يصنعه النجار أو أي صانع آخر له وجود حقيقي كامل، فأكبر الظن أنه لا يقول الحق.

Bien, dis-je, tu tombes juste dans mon idée; car parmi ces artisans, je pense, il faut compter aussi le peintre, n'est-ce pas?

Sans doute.

Mais tu vas me dire, je pense, que ce qu'il fait n'a pas de réalité, et pourtant d'une certaine façon le peintre aussi fait un lit, n'est-ce pas ?

Oui, dit-il, un lit apparent, lui aussi.

II- Et le menuisier, ne disais-tu pas tout à l'heure qu'il ne fait pas l'idée qui est, selon nous, l'essence du lit, mais un lit particulier?

Je l'ai dit en effet.

Donc, s'il ne fait pas l'essence du lit, il ne fait pas le lit réel, mais quelque chose qui ressemble au lit réel sans l'être, et si quelqu'un sou tenait que l'ouvrage du menuisier ou de quelque autre artisan est une réalité complète, il risquerait de se tromper.

غلوكون: كلا، إنه لا يقول، على الأقل في نظر من يمارسون هذا الضرب من التفكير.

سقراط: لا غرابة إذن في أن يكون ما يصنعه غير واضح بالإضافة إلى الحقيقة.

غلوكون: كلا، لا غرابة.

سقراط: هل لك الآن أن نبحث في ضوء هذه الأمثلة عن طبيعة هذا المحاكي.

غلوكون: إذا شئت.

سقراط: حسنًا، ثمة أسرة ثلاثة، الأول الموجود في الطبيعة، ويمكن القول فيما أظن إن الله صانعه، أثمة صانع غيره؟

غلوكون: إن الله هو صانعه فيما أظن.

سقراط: والآخر من صنع النجار.

غلوكون: نعم.

سقراط: وثالث من صنع المصور؟

غلوكون: نعم، فليكن ذلك.

Ce serait du moins, dit-il, le sentiment de ceux qui s'occupent de areilles questions .

Il ne faut donc pas nous étonner si cet ouvrage est une chose obseire en comparaison de la vérité .

Non, en effet.

Veux-tu maintenant, continuai-je, qu'en prenant ces ouvrages pour temples nous recherchions en quoi consiste cette imitation ?

J'y consens, dit-il.

Ces lits ne se présentent-ils pas sous trois formes ? l'une qui est la rme naturelle et dont nous pouvons dire, je crois, que Dieu est l'auteur, itrement qui serait-ce ?

Ce ne peut être que lui, à mon avis. Puis une deuxième, celle du menuisier. Oui, dit-il. Et une troisième, celle du peintre, n'est-ce pas?

Soit .

سقراط: فالمصور والنجار والله هؤلاء الثلاثة يشرفون على أنواع الأسرة الثلاثة.

غلوكون: نعم هؤلاء الثلاثة.

سقراط: ثم إن الله صنع سريرًا واحدًا وهو جوهر السرير بالذات، ولم يصنع غيره، سواء شاء ذلك أم كانت هناك ضرورة قضت بألا يصنع إلا سريرًا طبيعيًا، ولكنه لم يصنع أبدًا ولن يصنع سريرين من هذا النوع أو أكثر.

غلوكون: كيف كان ذلك؟

سقراط: إذ لو أن الله لم يصنع إلا اثنين فلابد أن يكون وراءهما ثالث هو المثال لهذين، وهذا هو السرير بالذات لا الاثنان الآخران.

غلوكون: هذا صحيح.

سقراط: وأحسب أن الله كان يعرف ذلك، وشاء أن يكون حقًا خالق سرير حقيقي لا صانعًا معينًا لسرير معين، فخلق سريرًا هو هذا السرير الطبيعي الواحد بالذات.

Ainsi peintre, menuisier, Dieu, ils sont trois qui président à trois espèces de lit.

Oui, trois.

A l'égard de Dieu, soit qu'il ne l'ait pas voulu, soit que ç'ait été une nécessité pour lui de ne pas faire plus d'un lit naturel, en tout cas il a fait unique ce lit qui est le lit essentiel ; mais deux lits de cette nature ou davantage, c'est ce que Dieu n'a pas produit, c'est ce qu'il ne produira point.

Pourquoi ? demanda-t-il.

Parce que, répondis-je, s'il en faisait seulement deux, il en appas raserait un troisième, dont ces deux-là réaliseraient l'idée, et celui-là serait le lit essentiel, non les deux autres.

C'est juste, dit-il.

Dieu savait cela, je pense; aussi voulant être réellement le créateur d'un lit réel, et le fabricant particulier de tel ou tel lit, il a créé unique de lit essentiel.

غلوكون: يبدو ذلك.

سقراط: أنسميه إذن: "صانع طبيعة هذا الشيء" أو اسمًا يشبه ذلك؟

غلوكون: نعم هذا صحيح، ما دام أنه هو الذي خلق في الطبيعة هذا الشيء وسائر الأشياء.

سقراط: وماذا تقول عن النجار، أتسميه صانع السرير؟

غلوكون: نعم.

سقراط: وهل تسمي المصور كذلك صانعًا وخالقًا من هذا النوع؟

غلوكون: كلا ولا ريب.

سقراط: إذن ما منزلته من السرير؟

غلوكون: أحسب أننا يمكن أن نسميه محاكي ما يصنعه الآخران.

سقراط: حسنًا، أندعوه محاكيًا لما ابتعد عن الطبيعة ثلاث مرات؟

غلوكون: لا شك في ذلك.

C'est ce qui semble.

Veux-tu dès lors que nous donnions à Dieu le nom de créateur de cet Objet ou quelque autre nom semblable?

Il le mérite, dit-il, puisqu'il l'a créé originellement aussi bien que tout le reste.

Et le menuisier, ne l'appellerons-nous pas l'ouvrier du lit?

Si.

Et le peintre, dirons-nous que lui aussi est l'ouvrier et le producteur de cet Objet?

Nullement.

Alors qu'est-il, selon toi, par rapport au lit?

L'imitation, éloignée de la nature de trois degrés.

Le nom, répondit-il, qui me parait le mieux lui convenir est celui d'imitateur de la chose dont ceux-là sont les ouvriers.

Bien, dis-je, Alors tu appelles imitateur l'auteur d'un produit éloigné de la nature de trois degrés?

Justement, dit-il.

سقراط: وكذلك شاعر التراجيديا ما دام محاكيًا فإنه كغيره من المحاكين بعيد ثلاث مرات عن الملك وعن الحقيقة.

غلوكون: إنه يبدو كذلك.

سقراط: نحن إذن متفقون في أمر المحاكي، ولكن ما الحال في المصور؟ أتظن أنه يحاكي ما هو موجود في الطبيعة أم مصنوعات الصناع؟

غلوكون: مصنوعات الصناع.

سقراط: أيحاكيها كما هي في ذاتها أو كما تظهر؟ ينبغي أن تحدد ذلك.

غلوكون: ماذا تعني؟

سقراط: أعنى هل يختلف السرير حقًا حين تنظر إليه من جانب أو من أمام جهة أخرى، أو أنه يظل هو هو ولكنه يظهر مختلفًا؟ وكذلك الأمر في الأشياء الأخرى؟

غلوكون: الأمر الثاني هو الصحيح، إنه يظهر مختلفًا، ولكنه لا يختلف في حقيقته.

C'est ce que sera donc aussi le poète tragique, puisqu'il est imitateur : il sera naturellement de trois rangs après le roi et la vérité, et tous les autres imitateurs auss?

Il y a apparence.

Nous voilà maintenant d'accord sur l'imitateur, mais réponds encore à cette question: ce que le peintre se propose d'imiter, est-ce, à ton avis, cet objet unique même qui est dans la nature ou sont-ce, les ou virages des artisans?

Ce sont les ouvrages des artisans, dit-il.

Tels qu'ils sont, ou tels qu'ils paraissent ? Précise encore ce point. Que veux-tu dire? demanda-t-il.

Ceci: si tu regardes un lit obliquement ou de face ou de toute autre façon, est-il différent de lui-même, ou bien, sans être différent, parait-il être différent? J'en dis autant de toute autre chose.

C'est la deuxième alternative qui est exacte, dit-il: il parait être différent, mais ne l'est en rien.

سقراط: والآن فلننظر في هذه المسألة: أي هذين الأمرين يخضع له التصوير، هل التصوير محاولة لمحاكاة الحقيقة كما هي محاكاة أو كما يظهر لنا؟ هل التصوير محاكاة للمظهر أو الحقيقة؟

غلوكون: إنه محاكاة للمظهر.

سقراط: إذن فالمحاكاة بعيدة عن الحقيقة، ويظهر أنها تتمكن من صنع جميع الأشياء لأنها تلمس جانبًا صغيرًا منها فقط، وليس هذا الجانب إلا شبحًا منها. مثال ذلك أن المصور يرسم صانع الأحذية أو النجار أو أي صانع آخر، مع أنه لا يعرف شيئًا عن صنعتهم، ولكنه إذا كان فنانًا بارعًا استطاع أن يرسم النجار ويعرضه من بعيد فيخدع الصبيان والبسطاء حتى يخيل إليهم أنهم يرون نجارًا حقيقيًا.

Maintenant considère ceci. Quel but se propose la peinture relativement à chaque objet? Est-ce de représenter ce qui est tel qu'il est, ou ce qui parait tel qu'il parait; est-ce l'imitation de l'apparence ou de la réalité?

De l'apparence, dit-il.

L'art d'imiter est donc bien éloigné du vrai, et, s'il peut tout exécuter, c'est, semble-t-il, qu'il ne touche qu'une petite partie de chaque chose, et cette partie n'est qu'un fantôme. Nous pouvons dire par exemple que le peintre nous peindra un cordonnier, un charpentier ou tout autre artisan sans connaitre le métier d'aucun d'eux ; il n'en fera pas moins, s'il est bon peintre, illusion aux enfants et aux ignorants, en peignant un charpentier et en le montrant de loin, parce qu'il lui aura donné l'apparence d'un charpentier véritable.

٣- الحب**

(المأدبة ٢٠١)

سقراط: والآن سأترككم في سلام كي تسمعوا عن الحب حديثًا سمعته ذات يوم من امرأة من مانتنيا تدعي ذيوتيما، على علم بهذا الأمر وبأمور أخرى كذلك.. فقد استطاعت أن تؤجل وفود الطاعون عشر سنين بفضل القربان الذي قدمه الأثينيون، وهي التي علمتني كذلك هذه الأمور عن الحب. وسأبذل وسعي أن أعيد على مسامعكم مقالتها مبتدئًا بما انتهينا إليه أنا وأجاثون، وكذلك بقدر طاقتي. ويجب كما أشرت يا أجاثون البدء أولًا ببيان ماهية الحب بالذات وصفاته قبل بيان آثاره. وأحسب أن أيسر طريق لعرض حديثي هو اتباع طريق

Socruls raconte son entretien avec Diotime.

"Aussi bien, toi, je vais maintenant te laisser la paix 1 Ecoutez plutôt le discours que, concernant l'Amour, j'ouis un beau jour d'une femme de Mantinée, nommée Diotime, laquelle sur ce chapitre était savante comme aussi sur une foule d'autres... C'est ainsi que, grâce à un sacrifice offert, une fois, par les Athéniens avant la peste, elle fit reculer de dix ans l'éclosion de l'épidémie, et c'est elle justement qui m'a instruit aussi des choses de l'Amour!... Le discours, donc, que me tint la femme en question, je m'en vais essayer de vous le rapporter, en partant de ce dont nous sommes convenus, Agathon et moi, et, bien que livré à mes propres moyens, du mieux que je pourrai. On doit, c'est toi-même, Agathon, qui as donné cette indication, expliquer d'abord ce qu'est l'Amour lui-même, sa nature et ses attributs, et enqîte scs œuvres. Aussi le plus facile pour moi, c'est, à mon avis, de

** عن ترجمة روبان في طبعة بوديه، وهاملتون، ودرنكنج باتري، وجويت وهي ترانيم إنجليزية، ومراجعتها على اليونانية مع الأب قنواتي.

الأسئلة والأجوبة التي دارت بيني وبينها. وتكاد الألفاظ التي خاطبتها بها تكون صورة من تلك التي خاطبني بها أجاثون حين قال: "يجب أن يكون الحب إلهًا عظيمًا متعلقًا بالجميل". فردت عليّ بالحجج التي رددت بها على أجاثون مبينًا له في كلامي أن الحب ليس جميلًا ولا خيرًا.

وعندئذ اعترضت على ديوتيما متسائلًا: ماذا تقولين؟ أيكون الحب إذن قبيحًا وشريرًا؟

ديوتيما: فصاحت قائلة: ويحك، أتظن حقًا أن مالم يكن جميلًا فهو بالضرورة قبيح؟

سقراط: نعم بكل تأكيد.

ديوتيما: وكذلك من ليس عالمًا فهو جاهل؟ ألم تتصور قط أن ثمة وسطًا بين العلم والجهل؟

سقراط: ما هو؟

Suivre dans mon exposé la marche même de l'Etrangère quand elle me faisait subir ses interrogatoires. A peu de chose près, en effet, mon langage avec elle était une fidèle réplique de celui qu'avec moi tenait Agathon tout à l'heure: que l'Amour doit être un grand dieu et s'attacher à ce qui est beau; et elle me réfutait précisément par ces raisons mêmes qui m'ont servi à l'égard d'Agathon: que, à s'en rapporter à mon propre langage, il devait n'être ni beau, ni bon" .Que dis-tu? objectais je à Diotime: l'Amour est-il donc laid et mauvais? - Pas de blasphème ! s'écriait-elle alors; ou te figures-tu, par hasard, que ce qui ne serait pas beau doive être nécessairement laid? - Bien sûr!

La nature de l'amour : c'est un être intermédiaire;

-Est-ce que, de même, ce qui n'est pas savant est ignorant ? Ou bien n'as-tu pas idée qu'entre science et ignorance il existe un intermédiaire? – Et quel est-il? - Porter des jugements droits et

ديوتيما: إنه الظن الصادق الذي يعجز المرء عن بيان علته. ألا تعرف أنه ليس علمًا؟ إذ كيف يكون علمًا بغير علة؟ وليس جهلًا، إذ كيف يكون جهلًا وقد يتفق أن يكون حقًا؟ أفلا يمكن القول إذن بأن الظن الصادق وسط بين العلم والجهل؟

سقراط: فأجبتها، هذه هي الحقيقة.

ديوتيما: فلماذا إذن تصر على القول بأن ما ليس جميلًا فهو قبيح، وما ليس خيرًا فهو شرير؟ لقد سلمت بنفسك بأنه ليس خيرًا وليس كذلك جميلًا، وليس ذلك بدافع لك إلى الاعتقاد بأنه يجب أن يكون قبيحًا وشريرًا، بل الأولى – كما قالت– أنه وسط بينهما.

سقراط: فقلت لها: ومع ذلك فالإجماع منعقد على أنه إله عظيم.

ديوتيما: قالت: أي قوم تتكلم عنهم، أهم الذين يجهلون، أو كذلك الذين يعلمون؟

سقراط: فقلت: الناس جميعًا، لا شك في ذلك.

Sans être à même d'en donner justification, ne sais-tu pas que cela n'est, ni savoir (car comment une chose qui ne se justifie pas pourrait-elle être science ?), ni ignorance (car ce qui par chance atteint le réel, comment serait-ce une ignorance ?). Or c'est bien, je suppose, quelque chose de ce genre, le jugement droit : un intermédiaire entre l'Intellection et l'ignorance. -C'est la vérité, répondais-je.

−Ainsi donc, ne veuille pas, à toute force, que ce qui n'est pas beau soit laid et, pas davantage, que cc qui n'est pas bon soit mauvais! Or, c'est aussi le cas pour l'Amour: puisque, tu en conviens toi-même, il n'est pas bon, pas beau non plus, il n'y a pas davantage de motif pour te figurer qu'il doive être laid et mauvais, mais plutôt, me disait-elle, que c'est un intermédiaire entre l'un et l'autre.

−Et pourtant, répliquais-je, c'est bien quelque chose dont convient tout le monde, que l'Amour est un grand dieu"- Sont-ce, me disait-elle, les gens qui ne savent pas, ce tout le monde dont tu parles ? ou bien, en outre, ceux qui savent?

-Tous ensemble, sans aucun doute".

ديوتيما: فضحكت قائلة: إذن قل لي يا سقراط كيف يسلم الناس بأنه إله عظيم، وينكرون مع ذلك أنه إله؟

سقراط: فسألتها متعجبًا: أي ناس تقصدين؟

ديوتيما: فأجابت: هاك واحدًا منهم.. أنت، وهاك واحدًا آخر.. أنا.

سقراط: فسألتها ثانية ماذا تعنين بهذا القول؟

ديوتيما: فقالت: الأمر في غاية البساطة. أخبرني ألم تسلم بأن جميع الآلهة جميلة وسعيدة؟ أو أنك تجرؤ على أن تنكر الجمال والسعادة عن بعضها؟

سقراط: كلا وحق زيوس.

ديوتيما: ألست تسمي من يملك الأشياء الخيرة والجميلة سعيدًا؟

سقراط: نعم بكل تأكيد.

ديوتيما: وقد سلمت بأن الحب حين يكون محرومًا من الأشياء الخيرة والجميلة يشتاق إلى ما حرم منه بالذات.

سقراط: نعم سلمت بذلك.

Elle se mit à rire "Comment diable, Socrate, dit-elle, serait-il reconnu pour un grand dieu par ceux qui assurent que ce n'est même pas un dieu ! - Qui sont ces gens-là? m'écriai-je. - En voici un, dit-elle : c'est toi ; et une autre : c'est moi Là-dessus je réplique" :Que signifie, dis-je, ce langage? -C'est bien simple, répond-elle. Dis-moi, n'assures-tu pas que tous les dieux sont beaux et heureux ? ou bien aurais-tu l'audace de efuser la beauté comme le bonheur à tel d'entre eux ? - Par Zeus! dis-je, non, ce n'est pas mon cas! – Mais en vérité ceux que tu appelles heureux, est-ce que ce ne sont pas ceux qui ont à soi les choses bonnes et les choses belles? – Hé absolument. - Il n'en est pas moins vrai que, précisément en ce qui concerne l'Amour, tu as accordé que c'est d'être dépourvu des choses bonnes et belles qui lui donne envie de ces choses même, dont il est dépourvu. - En effet je l'ai accordé. - Comment donc alors pourrait-il être dieu, celui qui

ديوتيما: كيف يمكن إذن لمن لا نصيب له في الأشياء الخيرة والجميلة أن يكون إلهًا؟

سقراط: كلا! يبدو كذلك.

ديوتيما: عندئذ قالت: ألا ترى الآن أنك لا تعد الحب إلهًا؟

سقراط: فقلت: وما عساه أن يكون؟ أهو كائن فان؟

ديوتيما: كلا بلا ريب.

سقراط: فما هو إذن؟

ديوتيما: فقالت: كالأحوال السابقة، وسط بين الفاني والخالد.

سقراط: فما هو إذن يا ديوتيما؟

ديوتيما: إنه روح عظيم يا سقراط، وكل ما هو من قبيل الروح فهو وسط بين الآلهة والبشر.

سقراط: وما هي وظيفته؟

ديوتيما: هي أن يترجم للآلهة وينقل إليهم ما يصدر عن البشر، ويترجم للبشر وينقل إليهم ما يصدر عن الآلهة: صلوات البشر وقرابينهم، وأوامر

Justement n'a point dans son lot les choses belles et bonnes? - En aucune façon ; au moins est-ce vraisemblable 1- Ainsi, tu le vois toi-même, dit-elle, tu ne comptes pas l'Amour pour un dieu. - Que pourra bien dès lors être l'Amour ? répartis-je: un mortel? - Pas le moins du monde ! - Mais quoi, enfin? - Comme dans les cas précédents, un intermédiaire, dit-elle, entre le mortel et l'immortel. - Qu'est-ce qu'il serait alors, Diotime? - Un grand démon, Socrate.

Un démon .

Et en effet tout ce qui est démon qu'est intermédiaire entre le dieu et dieu et le mortel. - Quel en est, demandai-je, le rôle? - C'est de traduire et de transmettre aux dieux ce qui vient des hommes et, aux hommes, ce qui vient des dieux: les prières et sacrifices de ceux-là, les ordonnances de ceux-ci et la rétribution des sacrifices; et d'autre

الآلهة وحسن جزائها على ما قُدم من قرابين. ومن جهة أخرى حيث كانت الأرواح وسطًا بين الآلهة والبشر فإنها تملأ ما بينهما من فراغ، وتربط أطراف الكل في واحد، وهي الوسيط لجميع النبوات، ولفنون الكهنة الخاصة بالقرابين والتلقين والرقي وجميع ضروب العرافة والسحر. ومع أن الإله لا يمتزج بالإنسان فقد يمكن الاتصال والتحادث بينهما عن طريق هذا الروح، إن في اليقظة أو في النوم. ويسمى العارف بهذه الأمور رجلًا روحانيًا، على حين يسمى العارف بالأمور الأخرى المتصلة بالفنون أو الحرف صانعًا. وثمة أرواح كثيرة، وهي ضروب مختلفة، الحب نوع منها.

سقراط: فسألتها قائلًا: ومن أي أب وأم نشأ؟

ديوتيما: فأجابت: إنها قصة لا بأس من روايتها على الرغم من طولها. ففي ليلة مولد أفروديت أولمت الآلهة وليمة احتفالًا بذلك العيد، وكان من

Part, puisqu'il est à mi-distance des uns et des autres, de combler le vide : il est ainsi le lien qui unit le Tout à lui-même. La vertu de ce qui est démonique est de donner l'essor, aussi bien à la divination tout entière qu'à l'art des prêtres pour ce qui concerne sacrifices et initiations, tout comme incantations, vaticination en général et magie. Le dieu, il est vrai, ne se mêle pas à l'homme, et pourtant, la nature démonique rend possible aux dieux d'avoir, en général, commerce avec les hommes et de les entretenir, pendant la veille comme dans le sommeil. Et celui qui est savant en ces matières est un homme démonique, tandis que celui qui est savant en toute, qu'elle se rapporte à des arts ou à des métiers, n'est qu'un ouvrier! De ces démons il y a, cela va de soi, grand nombre et extrême variété. Or, il en existe aussi un parmi eux, qui est l'Amour .

Le mythe de sa naissance.

—De quel père, demandai-je, est-il né, et de quelle mère? - C'est bien long à raconter, répondit-elle; je te le dirai pourtant. Sache donc

بينهم فوروس Foros (الغني) ابن متيس Metis (البراعة). ولما كانت الوليمة فخمة فقد جاءت بنيا Penia (الفقر) عند انتهاء العشاء، ووقفت بالباب مادة يدها تطلب الإحسان. وشرب فوروس من رحيق السماء حتى ثمل (إذ لم تكن الخمر قد خلقت بعد) فهام على وجهه في حدائق زيوس حتى غلبه النعاس وذهب في سبات عميق. ورأت بنيا أنها لا تملك شيئًا، فخطر ببالها أن تلد من فوروس، واضطجعت إلى جانبه وحملت إيروس (الحب). وبذلك أضحي الحب تابع أفروديت وخادمها، لأن حمله وقع في أثناء الاحتفال بمولدها، ولأنها جميلة، ولأن الجمال هو ما يعشقه الحب بالطبع.

حيث كان الحب ابن فوروس وبنيا، فهذه هي أحواله: إنه في فقر دائم، لا كما يتوهمه عامة الناس من الرقة والجمال، بل هو على العكس خشن الطبع، قذر، يمشي حافي القدمين، بلا مأوى،

que le jour où naquit Aphrodite les dieux banquetaient, et parmi eux était le fils de Sagesse, Expédient. Or, quand ils curent fini de diner, arriva Pauvreté, dans l'intention de mendier, car on avait fait grande chère, et elle se tenait contre la porte. Sur ces entrefaites, Expédient, qui s'Etait enivré de nectar (car le vin n'existait pas encore), pénétra dans le jardin de Zeus, et, appesanti par l'ivresse, il s'y endormit. Et voilà que Pauvreté, songeant que rien jamais n'est expédient pour elle, médite de se faire faire un enfant par Expédient lui-même. Elle s'étend donc auprès de lui, et c'est ainsi qu'elle devint grosse d'Amour. Voilà aussi la raison pour laquelle Amour est le suivant d'Aphrodite et son servant : parce qu'il a été engendré pendant la fête de naissance de celle-ci, et qu'en même temps l'objet dont il est par nature épris, c'est la beauté, et qu'Aphrodite est belle.

"Donc, en tant qu'il est fils d'Expédient et de Pauvreté, voici la condition où se trouve Amour. Premièrement, il est toujours pauvre ; et il s'en manque de beaucoup qu'il soit délicat aussi bien que beau, tel que se le figure le vulgaire; tout au contraire il est rude, malpropre,

ينام في العراء عند أبواب الدور أو في الطرقات، إذ فيه طبيعة أمه ويعيش أبدًا في احتياج. ولكنه لما كان أيضًا قد ورث الغنى عن أبيه، فهو يسعى إلى الحصول على جميل وخير، فهو شجاع، مقدام، مستجمع قواه، صائد بارع، ينصب على الدوام الشباك، ويشغف بالتدبير، واسع الحيلة. وهو إلى ذلك كله مؤثر للحكمة أبدًا، بارع في فنون العرافة والسحر والسفسطة، وليست طبيعته طبيعة الفاني ولا الخالد، فهو في اليوم الواحد حي مزدهر تارة، وميت تارة أخرى، ثم تعود إليه الحياة إذا نال ما يبغي بفضل طبيعة أبيه، ولكن سرعان ما يفقد ما ناله، فلا هو بالغني أبدًا، ولا هو بالفقير أبدًا.

ومن جهة أخرى فهو وسط بين العلم والجهل، وإليك حقيقة أمره: فلا يوجد إله يحب الحكمة أو يشتاق إليها لأن (الحكمة موجودة

Va-nu-pieds, sans gite, couchant toujours par terre et sur la dure, dormant à la belle étoile sur le pas des portes ou dans les chemins: c'est qu'il a la nature de sa mère, et qu'il partage à jamais la vie de l'indigence. Mais, comme en revanche il tient de son père, il est à l'affût de tout ce qui est beau et bon; car il est viril, il va de l'avant, tendu de toutes ses forces, chasseur hors ligne, sans cesse en train de tramer quelque ruse, passionné d'inventions et fertiel en expédients ; employant à philosopher toute sa vie; incomparable sorcier, magicien, sophiste. J'ajoute que sa nature n'est ni d'un immortel, ni d'un mortel. Mais tantôt, dans la même journée, il est en pleine fleur et bien vivant, tantôt il se meurt; puis il revit de nouveau, quand réussissent ses expédients grâce au naturel de son père. Sans cesse pourtant s'écoule entre ses doigts le profit de ces expédients; si bien que jamais Amour n'est ni dans le dénuement, ni dans l'opulence.

D'un autre côté, il est à mi-chemin et du savoir et de l'ignorance. Voici en effet ce qui en est. Il n'y a pas de dieu qui s'occupe à philosopher,

عنده من قبل. والحال كذلك في كل من يملك، فإنه لا يطلبها. وإذا نظرنا إلى الجهلاء رأينا أنهم لا يشتغلون بالحكمة ولا يسعون إلى طلب المعرفة، ذلك أن آفة من ليس جميلًا ولا فاضلًا ولا عاقلًا يعتقد في نفسه الكفاية من الجمال والخير والعقل. ومن يعتقد أنه ليس في حاجة إلى شيء، لا يشتاق إلى هذا الشيء الذي لا يظن أنه يفتقده.

سقراط: فقلت لها: إذن من هم يا ديوتيما المشتغلون بالفلسفة إذا لم يكونوا حكماء ولا جهلاء؟

ديوتيما: فأجابت: هذا شيء من الوضوح بحيث يلمحه الصبي. إنهم المتوسطون بين الأمرين، والحب أحد هذه المتوسطات. ذلك أن الحكمة من أجمل الأشياء والحب هو حب الجمال، ومن ثم وجب أن يكون الحب فيلسوفًا، ولأنه فيلسوف (محب الحكمة) فهو متوسط بين الحكيم والجاهل. وقد اكتسب هذه الصفات بحكم مولده، فأبوه

ni qui ait envie d'acquérir le savoir (car il le possède), et pas davantage quiconque d'autre possédera le savoir ne s'occupera. Philosopher. Mais, de leur côté, les ignorants ne s'occupent pas non plus à philo sopher et ils n'ont pas envie d'acquérir le savoir; car c'est essentiellement le malheur de l'ignorance, que tel qui n'est ni beau, ni bon, ai intelligent non plus, s'imagine l'être autant qu'il faut. Celui qui ne pense pas être dépourvu n'a donc pas le désir de ce dont il ne croit pas avoir besoin d'être pourvu. -Dans ces conditions, quels sont, Diotime, ceux qui s'occupent à philosopher, puisque ce ne sont ni les savants, ni los ignorants - Voilà qui est clair, répondit-elle, un enfant même à présent le verrait: cc sont les intermédiaires entre l'une et l'autre espèce, et l'Amour est l'un d'eux. Car la science, sans nul doute, est parmi les choses les plus belles; or l'Amour a le beau pour objet de son amour; par suite il est nécessaire que l'Amour soit philosophe et, en tant que philosophe, intermédiaire entre le savant et l'ignorant. Mais ce qui a fait aussi qu'il possède ces qualités, c'est sa naissance:

حكيم واسع الحيلة، وأمه جاهلة وعديمة الحيلة. فهذه هي بوجه الإجمال يا عزيزي سقراط طبيعة هذا الروح. أما آراؤك التي ذكرتها عن الحب فلست أستغربها منك. فأنت فيما يبدو من أقوالك تذهب إلى أن الحب هو المحبوب لا المحب. وهذا عندي هو علة اعتقادك أن الحب يبدو لك جميلًا جمالًا فائقًا. ولا ريب أن المحبوب هو ما كان في الحقيقة جميلًا رقيقًا كاملًا جديرًا بألوان السعادة. أما المحب فجوهره، كما بينت لك، مختلف كل الاختلاف.

سقراط: عندئذ قلت لها: حسنًا يا سيدتي، إن قولك لا ريب حق. فما فائدة الحب للناس ما دام على هذا النحو؟

ديوتيما: قالت: هذا يا سقراط ما سأجتهد أن أعلمك إياه. لقد وصفت لك من قبل ماهية الحب ونشأته، فالحب كما قلت يتعلق بالأشياء الجميلة. فإن سأل سائل وقال: ولكن ماذا تعنيان يا سقراط وديوتيما

son père est savant et riche d'expédients, tandis que sa mère, qui n'est point savante, en est dénuée. Voilà quelle est en somme, cher Socrate, la nature de ce démon. Quant aux idées que tu te faisais, toi, sur l'Amour, il n'est pas surprenant du tout que tu t'y sois laissé prendre. C'est que dans ton idéo, ainsi que je crois en trouver la preuve dans ce que tu dis toi-même, ce qu'est l'Amour c'est l'objet aimé et non pas le sujet aimant Voilà pourquoi, je pensé, l'Amour t'apparaissait doué d'une beauté sans bornes. Et de fait, ce qui est aimable, c'est ce qui est réellement beau, délicat, parfait, digne de toutes les félicités; mais autre est juste ment l'essence de ce qui est aimant, et telle que je te l'ai expliquée".Les bienfaits de l'amour .

"Je pris alors la parole :"Eh bien donc! continuons, Etrangère qui dis de si belles choses! Telle étant la nature de l'Amour, à quoi sert -il dans la vie humaine? - C'est justement, dit-elle, ce qu'après cela, Socrate, je vais essayer de t'apprendre. Il est entendu en effet que tel est l'Amour et telle, son origine ; entendu d'autre part qu'il se rapporte à ce qui est beau, ainsi que tu l'assures. Or, aupposons que nous soit posée cette question : "En quoi, Socrate, et toi, Diotime,

بأن الحب يتعلق بالأشياء الجميلة؟ أو فلأوضح السؤال بشكل أوضح: محب الأشياء الجميلة يحب، فما الذي يحبه؟

سقراط: فأجبتها: أن يظفر بها.

ديوتيما: فقالت: حسنًا، ولكن إجابتك تفضي إلى سؤال آخر: ومن يظفر بالأشياء الجميلة ماذا يكون حاله؟

سقراط: فأجبتها: أما عن هذا السؤال فليس عندي له الآن جواب.

ديوتيما: فتابعت الحديث قائلة: حسنًا، هب أني بدلت لفظة الخير بلفظة الجمال وسألتك يا سقراط: محب الأشياء الجميلة يحب، فماذا يحبه؟

سقراط: أن يظفر بالخيرات.

ديوتيما: ومن يظفر بالخيرات، ماذا تكون حاله؟

سقراط: قلت: هذا سؤال أيسر جوابًا، سيظفر بالسعادة.

ديوتيما: قالت: أصبت، فالسعيد من ظفر بالخيرات، ولسنا في حاجة إلى السؤال عن طالب السعادة لِمَ يطلبها، إذ قد بلغ الجواب حده.

"consiste l'amour de ce qui est beau?" ou, plus clairement sous cette forme :"Celui qui aime les belles choses, aime; qu'est-ce qu'il aime?" -Qu'elles finissent par être à lui, répondis-je. - Mais la réponse réclame, dit-elle, une nouvelle question, dans ce genre: "Qu'en sera-t-il pour" l'homme dont il s'agit, une fois que les belles choses seront à lui؟ "Je lui déclarai que je n'étais pas encore tout à fait en mesure de répondre À cette question aisément :"Eh bien ! dit-elle, fais comme si l'on changeait, qu'à la place du beau on mit le bien et qu'on te demandât" :Voyons, Socrate, celui qui aime les choses bonnes, aine ; qu'est-ce qu'il aime ?" -Qu'elles finissent par être à lui, dis-je. - Et qu'en sera-t-il pour l'homme dont il s'agit, une fois que les choses bonnes seront à lui ?- Voici, repartis-je, une réponse que je suis en mesure de faire plus commodément: il sera heureux.- C'est en effet, dit-elle, par la possession de choses bonnes que sont heureux les gens heureux; et on n'a plus que faire de demander en outre en vue de quoi souhaite d'être heureux celui qui le souhaite: il semble bien, au contraire, que

سقراط: قلت لها: أصبت.

ديوتيما: وتابعت حديثها فقالت: أفيكون ذلك الشوق وذلك الحب مما يشترك فيه جميع الناس؟ وهل يشتاق جميع الناس أن تكون لهم الخيرات أبدًا، أو ماذا تقول؟

سقراط: قلت: إنه مشترك بين جميع الناس.

ديوتيما: فقالت: حسنًا يا سقراط، إذا كان ذلك كذلك، وكان الحب مشتركًا بين جميع الناس، فلِمَ نقول إن بعضهم فقط يحبون، وبعضهم الآخر لا يحبون؟

سقراط: فاعترفت قائلًا: أنا نفسي أعجب لهذا ولا أعلم له سببًا!

ديوتيما: لا تعجب، فالسبب في ذلك أننا نطلق اسم الحب على نوع منه فقط، ونسمي أنواعه الأخرى بأسماء أخرى.

سقراط: أوضحي ما تقولين.

ديوتيما: فقالت في الجواب: مثال ذلك الشعر (poiesis) فإنه يدل على الإبداع

C'en est fini de répondre. - Tu dis vrai, fis-je .

−Or, ce souhait et cet amour sont-ils, à ton avis ,quelque chose de commun à tous les hommes, et tous souhaitent-ils que les choses bonnes leur appartiennent toujours; ou bien t'exprimerais-tu autre ment? - Non, comme cela, repartis-je: c'est quelque chose de commun à tous. - Pourquoi donc alors, Socrate, fit-elle, ne disons-nous pas de tous les hommes qu'ils aiment, s'il est vrai du moins que tous aiment les mêmes choses et toujours; et pourquoi, au contraire, tandis que nous le disons de certains, de tels autres ne le disons-nous pas? - Je m'en étonne, répliquai-je, moi aussi. - Eh bien ! dit-elle, il ne faut pas t'en étonner. Car, voilà, nous avons commencé par mettre à part une certaine forme de l'amour, puis nous lui appliquons la dénomination du tout et nous la nominons" amour ,"tandis que pour les autres formes c'est d'autres noms que nous nous servons. - Y a-t-il un cas pareil? demandai-je. - Un cas pareil, le voici. Tu sais que l'idée de création

الذي يطلق كما تعلم على أنواع شتى، فكل كون من العدم إلى الوجود هو ثمرة الإبداع، ومن ثم كانت جميع الآثار الفنية مبتدعات، وكان كل فنان مبدعًا.

سقراط: هذا جد صحيح.

ديوتيما: فقالت: ومع ذلك فأنت تعلم أننا لا نسميهم جميعًا شعراء. إننا نطلق أسماء شتى على الفنون المختلفة، ونسمي الفن الذي يتعلق بالموسيقى والوزن باسم الشعر، وهو اسم كان ينبغي أن يطلق عليها جميعًا، وهذا هو الفن الوحيد الذي نسميه شعرًا، والذين يزاولونه هم الشعراء.

سقراط: هذا صحيح.

ديوتيما: وهذه هي الحال في الحب، لأن "الحب أعظم قوة قاهرة ساحرة" يشمل كل شوق للخيرات والسعادة أما الذين تعلقوا بشتى أنواع الحب سواء في المعاملات أو في الرياضة أو في الفلسفة، فلا نقول عنهم إنهم يحبون ولا نسميهم محبين. وأما الذين يسلكون طريقًا معينًا من الحب،

est quelque chose de très vaste: quant en effet il y a, pour quoi que ce soit, acheminement du non-être à l'être, toujours la cause de cet achemine ment est un acte de création. D'où il suit, et que tous les ouvrages qui dépendent des arts sont des créations, et que les professionnels qui les exécutent son. Des créateurs. - C'est vrai, ce que tu dis ! - Mais pourtant, reprit-elle, tu sais qu'on ne les appelle pas créateurs, mais qu'ils portent d'autres noms. Or, de la totalité de la création on a détaché une partie, celle qui concerne musique et métrique, et c'est la dénomination du tout qui sert à la désigner, Car c'est cette partie seulement, la poésie, qu'on appelle création, et créateurs, les poètes, eux dont le domaine est cette partie de la création, - Tu dis vrai, fis-je. - Eh bien ! il en est de même pour l'amour également : toute aspiration générale vers les choses bonnes et vers le bonheur, voilà l'Amour très puissant al tout ruse. Des uns cependant, qui de cent façons diverses sont tout occupés de lui, soit dans la pratique des affaires, soit dans leur passion ou de gymnastique ou de science, on ne dit pas qu'ils aiment, on ne

ويجدون فيه، فهؤلاء هم الذين يستأثرون باسم الحب، وهو الاسم الكلي الشامل، وهم الذين يحبون ونسميهم محبين.

سقراط: أجل، يبدو أنك على صواب.

ديوتيما: واستطردت تقول: يقال إن المحبين قوم يبحثون عن نصفهم الآخر، ولكني أقول يا سقراط إن الحب لا يبحث عن النصف أو الكل اللهم إلا أن يكون ذلك خيرًا بنوع ما. وآية ذلك أن الناس يرغبون في قطع أيديهم وأرجلهم إذا اعتقدوا أنها أعضاء فاسدة. والحق فما أظن أن المرء لا يتمسك بما يملك، اللهم إلا أن نسمي ما نملكه ويخصنا خيرًا، ونسمي ما ليس لنا شرًا. فلا شيء يحبه الناس ما عدا الخير. ألك رأي آخر؟

سقراط: كلا، بحق السماء!

ديوتيما: أنستطيع إذن أن نقول إن الناس محبون للخير؟

les appelle pas amoureux. Les autres au contraire qui suivent la voie d'une forme particulière d'amour et qui s'y appliquent, ce sont ceux-là qui accaparent le nom d'amour, le nom du tout, ceux-là dont on dit qu'ils aiment et qu'on appelle amoureux. - Il peut y avoir du vrai dans ce que tu dis, remarquai-je. - Ah! je le sais bien, il existe, dit-elle, une théorie d'après laquelle ceux qui sont en quête de la moitié d'eux-mêmes, ce sont ceux-là qui aiment. Mais ce que prétend ma théorie à moi, c'est que l'objet de l'amour n'est ni la moitié, ni l'entier, à moins justement, mon camarade, que d'aventure ils ne soient en quelque manière une chose bonne ; À preuve que les hommes acceptent de se iaire couper pieds ou mains quand ils estiment mauvaises ces parties d'eux-mêmes. Car ce n'est pas, j'imagine, à ce qui est sien que chacun s'attache à moins qu'on n'appelle le bon ce qui nous est propre et ce qui est notre, le mal au contraire, ce qui nous est étranger ! Tant il est vrai que, hormis ce qui est bon, il n'est rien d'autre qui pour les hommes soit un objet d'amour. Est-ce que tu en juges autrement à leur sujet? - Non, par Zeus ! m'écriai-je, pas moi. - En conséquence, réprit-elle, est-il possible, ceci posé, de dire tout simplement que les

سقراط: نعم، يمكن أن نقول ذلك.

ديوتيما: ألا نضيف إلى ذلك أنهم يحبون امتلاك الخير؟

سقراط: بل يجب أن نضيف هذا.

ديوتيما: وألا يملكون الخير فقط بل على الدوام؟

سقراط: وهذا يجب أيضًا أن نضيفه.

ديوتيما: صفوة القول، الحب شوقٌ إلى اقتناء الخير على الدوام.

سقراط: نعم أصبت الحق كل الحق.

ديوتيما: حسنًا، إذا كان الحب على هذا النحو دائمًا، فأي طريق يسلكه طلاب الحب؟ وأي حال من شغفهم وسعيهم نطلق عليه اسم الحب؟ تُرى ما سلوكهم؟ أتستطيع الجواب يا سقراط؟

سقراط: لو كان ذلك في استطاعتي يا ديوتيما ما أُعجبت بحكمتك، ولا جئت أتعلم منك الجواب عن هذا الأمر بالذات.

hommes aiment ce qui est bon? - Oui, dis-je. - Mais quoi! Ne faut-il pas ajouter, poursuivit-elle, qu'ils aiment en outre que le bon leur appartienne? - On doit l'ajouter. - Et alors, fit-elle, non pas seulement que le bon leur appartienne, mais que ce soit toujours ? - Cela aussi, on doit l'ajouter. - Voici donc en résumé, conclut-elle, à quoi se rapporte l'amour : à la possession perpétuelle de ce qui est bon. - Rien, dis-je, de plus vrai que tes paroles!

−Maintenant qu'il est acquis, reprit-elle, que c'est toujours en cela que consiste l'amour, dis-moi, chez ceux qui poursuivent cet objet, par rapport à quel genre de vie, dans quelle sorte d'activité, y aurait-il lieu de donner à leur zèle et à l'intensité de leur effort cc nom d'amour? Quelle peut bien être cette manière d'agir ? Es-tu à même de le dire? – Dans ce cas, Diotime, répondis-je, je ne serais sûrement pas en admiration devant ton savoir, et je ne me mettrais pas à ton école avec l'intention de m'instruire sur cela même! - Eh bien! dit-elle, c'est moi qui te l'enseignerai. Cette manière d'agir, vois-tu consiste en un

ديوتيما: فقالت: حسنًا، سأخبرك بأمره، فالحب ولادة في الجميل بدنًا وروحًا.

والآن يا عزيزي سقراط هذه هي أمور الحب التي قد يمكنك فيما أعتقد أن تلج أسرارها. ولكنى غير واثقة أتستطيع تمام الصعود والمكاشفة، وهما الغاية القصوى للتلقين الأول، بشرط أن تسلك الطريق القويم. ومع ذلك فسأبذل قصارى جهدي لمساعدتك على الإدراك، وعليك أن تحسن الإصغاء لما أقول.

على طالب هذه الأمور إذا سلك الطريق الصحيح أن يبدأ منذ الصبا بتأمل الأجسام الجميلة. فإذا أحسن معلمه إرشاده كما ينبغي فقد يقع في محبة جسم جميل واحد، فيولد من هذه المناسبة أنبل الأقاويل. ثم إذا به يدرك بعد ذلك أن الجمال الموجود في جسم ما صنو الجمال الموجود في جسم آخر. وإذا فرضنا أنه لابد أن يطلب المرء جمال

enfantement dans la beauté, et selon le corps, et selon l'âme. L'initiation parfaite.

"Ce sont là, je le reconnais, celles des choses d'amour au mystère desquelles, même toi, Socrate, tu peux probablement être initié. Quant à l'initiation parfaite et à la révélation, qui aussi bien sont le but final de cos premières instructions à condition qu'on suive la bonne voie, je ne sais pas si elles scraient à ta portée. Bien sûr, je parlerai, dit-elle, et même je m'y donnerai sans la moindre réserve ! A toi d'essayer de me suivre dans la mesure de tes moyens. Ses degrés.

"Voici, dit-elle. Ce qu'il faut, quand on va par la bonne voie à ce but, c'est en vérité de commencer dès le jeune âge à s'orienter vers la beauté corporelle, et tout d'abord, si l'on cst bien dirigé par celui qui vous dirige, de n'aimer qu'un seul beau corps et, à cette occasion, d'engendrer de beaux discours; mais, ensuite, de se rendre compte que la beauté qui réside en tel ou tel corps est sœur de la beauté qui réside en un autre, ct, supposé qu'on doive poursuivre la beauté qui réside

الصور فمن الحماقة ألا يعتبر الجمال الموجود في جميع الأجسام هو جمالًا واحدًا. فإذا بلغ هذا الحد أصبح محبًا لكل جسم جميل، وخفت حدة حبه لجسم واحد، إذ يرى أن الحب قليل الأهمية.

وإذا تدرج بعد ذلك رأى أن جمال الأنفس أسمى من جمال الأجسام، بحيث إنه كلما صادف نفسًا شريفة مودعةً في جسم قبيح تعلق بحبها ومودتها، وتولدت عنده الأقاويل التي تسمو بالشباب. ثم ينتقل من هذا التدرج إلى تأمل جمال النظم والقوانين، ويبصر أن ما فيها من جمال متشابه، فيرى أن جمال الأجسام أقل في نظره مرتبة من جمالها.

ثم يصعد من جمال النظم إلى جمال العلوم حتى يرى ما فيها من جمال، فتتسع نظرته، ويتخلص من عبودية التعلق بجمال فتى بعينه،

dans la forme, que ce serait le comble de la folie de ne pas tenir pour une et identique la beauté qui réside dans tous les corps, mais que cette réflexion doit plutôt faire de celui qui aime un amoureux de tous les beaux corps et relâcher d'autre part la force de son amour à l'égard d'un seul parce qu'il est arrivé à délaigner ce qui, à son jugement, compte si peu 1 Après quoi, c'est la beauté dans les âmes qu'il estimera plus précieuse que celle qui appartient au corps: au point que, s'il advient qu'une gentille âme se trouve en un corps dont la fleur n'a point d'éclat, il se satisfait d'aimer cette Ame, de s'y intéresser et d'enfanter de semblables discours, comme d'en chercher qui rendront la jeunesse meilleure ; et c'est assez pour le contraindre maintenant d'envisager ce qu'il y a de beau dans les occupations et dans les règles dc conduite; c'est même assez d'avoir aperçu la parenté qui à soi-même unit tout cela, pour que désormais la beauté corporelle ne tienne qu'une petite place dans son estimé! Après les occupations, c'est aux connaissances que le mènera son guide, pour que cette fois il aperçoive la beauté qu'il y a en celles-ci et pour que, portant ses regards sur la vaste région déjà occupée par le beau, cessant de lier comine un valet sa tendresse à une unique beauté, celle de tel jolivenceau, de tel homme, d'une seule occupation, il cesse d'être, en cet esclavage, un être misérable

أو رجل واحد، أو نظام واحد، ولا يعود شخصًا بائسًا ينطق بالتافه من الكلام، بل يتجه نحو بحر الجمال الفسيح، ويتأمله فيولد أشرف الأقاويل وأبدعها، كما يولد أفكارًا في الحكمة الخالدة. وأخيرًا بعد أن يشتد عزمه وينضج يدرك أن ثمة معرفةً واحدة موضوعها الجمال الذي سأحدثك عنه، فأرجوك أن تحسن الانتباه.

إن كل من سار هذا الشوط في أسرار الحب، ورأى الصور المختلفة من الجمال واحدة بعد أخرى بترتيبها الصحيح، ينكشف له فجأة عندما يقترب من معراجه الأخير جمال عجيب هو غاية ما بذل في بلوغه يا سقراط من جهد طويل. إنه جمال أزلي لا يعتريه كون ولا فساد، ولا زيادة ولا نقصان، كما أنه ليس جمالًا في جزء منه

et un diseur de pauvretés; au contraire, tourné maintenant vers le vaste océan du beau et le contemplant, il pourra enfanter en foule de beaux, de magnifiques discours, ainsi que des pensées nées dans l'inépuisable aspiration vers le savoir; jusqu'au moment enfin où il aura assez pris de force et de croissance pour voir qu'il existe une certaine connaissance unique, celle dont l'objet est le beau dont je vais te parler, Son terme: la révélation du Beau.

"Oui, efforce -toi, continua-t-elle, d'appliquer à mes paroles ton esprit, le plus que tu en seras capable! Quand un homme aura été conduit jusqu'à ce point-ci par l'instruction dont les choses d' sont le but, quand il aura contemplé les belles choses, l'une après l'autre aussi bien que suivant leur ordre exact, celui-là, désormais en marche vers le terme de l'institution amoureuse, apercevra sou vainement une certaine beauté, d'une nature merveilleuse, celle-là même, Socrate, dont je parlais, et qui, de plus, était justement la raison d'être de tous les efforts qui ont précédé; beauté à laquelle, premièrement, une existence éternelle appartient, qui ignore génération et destruction, accroissement et décroissement; qui, en second lieu, n'est pas belle en ce point, laide en cet autre, pas davantage belle tantôt et tantôt non, ni belle non plus sous tel rapport et laide sous tel autre, pas davantage

وقبحًا في جزء آخر، ولا جمالًا في مكان أو زمان وقبحًا في مكان أو زمان آخر، ولا جمالًا من وجه وقبحًا من وجه آخر، ولا جمالًا في نظر قوم وقبحًا في نظر قوم آخرين. ولن يتصور هذا الجمال في هيئة وجه أو يدين أو أي عضو آخر من أعضاء الجسد. ولا على هيئة قول أو علم أو أي شيء يوجد في شيء آخر، سواء أكان كائنًا حيًا أو أرضًا أو سماءً أو ما شئت من الموجودات، بل يتصوره جمالًا في ذاته أو وبذاته، فريدًا، أزليًا، وكل شيء جميل آخر يشارك فيه، لأن هذه الأشياء الجميلة تزدهر وتذبل، أما الجمال بالذات، فلا يكون أكثر أو أقل، بل يظل هو هو بغير زيادة ولا نقصان ولا تغير.

belle ici et laide ailleurs, en tant que belle aux yeux de tels homme, et l'aide aux yeux de tels autres; et ce n'est pas tout encore: cette beauté il ne se la représentera pas avec un visage par exemple, ou avec des mains, ni avec quoi que ce soit d'autre qui appartienne à un corps, ni non plus comme un discours ou comme une connaissance, pas davantage comme existant en quelque sujet distinct, ainsi dans un vivant soit sur la terre soit au ciel, ou bien en n'importe quoi d'autre; mais il se la représentera plutôt en elle-même et par elle-même, éternellement jointe à elle-même par l'unicité de la forme, tandis que les autres choses belles participent toutes de celle dont il s'agit, en une façon telle que la génération comme la destruction des autres réalité ne produit rien, ni en plus ni en moins, dans celle que je dis et qu'elle n'en ressentnon plus aucun contrecoup.

العلم

١- الحساب (الجمهورية ٥٢٢)

غلوكون: بكل تأكيد. ولكن إذا كنا استبعدنا الموسيقى والرياضة البدنية وكذلك الفنون، فأي دراسة تبقى إذن؟

سقراط: حسنًا، إذا كنا لم نجد شيئا نختاره غير هذه فلنأخذ علمًا يشمل كل شيء.

غلوكون: وما هو؟

سقراط: حسنًا،إنه بحث مشترك يُستعمل في جميع الفنون والعلوم وسائر ضروب التفكير، وهو أول ما يجب على المرء أن يبدأ بتعلمه.

غلوكون: ما هو؟

سقراط: إنه هذا البحث الدارج الذي يميز بين الواحد والاثنين والثلاثة، أعني

Sans doute ; mais alors quelle autre science reste-t-il, si nous écartons la musique, la gymnastique et les arts?

Eh bien, dis-je, si nous ne trouvons plus rien à prendre hors de là, prenons une de ces sciences qui s'étendent à tout.

Laquelle ? L'arithmétique.

Par exemple cette science générale qui sert à tous les arts, à toutes les opérations intellectuelles, à toutes les sciences et que chacun doit apprendre parmi les premières.

Laquelle ? dit-il.

Cette science très ordinaire, dis-je, qui distingue les nombres, un, deux, trois, en un mot la science des nombres et le calcul; n'est-elle

العدد والحساب. ألا يشترك بالضرورة كل فن وعلم في هذا البحث؟
غلوكون: بلى، بكل تأكيد.
سقراط: حتى فن الحرب؟
غلوكون: بالضرورة.
سقراط: ولهذا السبب كان بلاميدس(١) كلما جاءت مناسبة في التراجيديات أظهر أغممنون في صورة قائد في غاية السخرية؛ ذلك أن بلاميدس يزعم أنه هو الذي اخترع العدد، ورتب صفوف الجيش llium (طروادة)، وعد السفن وكل شيء آخر وكأنها لم تكن قد عدت من قبل، وكأن أغممنون لم يكن يعرف عدد قدميه ما دام يجهل الحساب. فإن صح ذلك، فأي قائد تظنه؟
غلوكون: إن كان صحيحًا فما أغربه من قائد!
سقراط: أفلا نقرر من ذلك أن القدرة على العد والحساب ضرورية للمحارب؟

Pas telle que tout art et toute science est forcée d'y recourir?

Si fait, dit-il.

Même l'art de la guerre ? demandai-je.

Il ne peut s'en passer, répondit-il.

C'est donc, repris-je un plaisant général que Palamède nous présente en toute occasion dans les tragédies en la personne d'Agamemnon ?

N'as-tu pas remarqué qu'ayant inventé l'arithmétique, Palamède prétend avoir assigné à l'armée ses emplacements devant Troie et avoir dénombré les vaisseaux et tout le reste, comme si ayant lui rien de tout cela n'eut encore été compté, et qu'Agamemnon, à ce qu'il semble, ne st pas même combien il avait de pieds, puisqu'il ne savait pas compter? compter? Quelle idée te fais-tu alors d'un pareil général? Quelle idée te fais-tu alors d'un pareil général?

L'idée d'un général singulier, dit-il, si cela était vrai.

VII- Dès lors, repris-je, parmi les connaissances indispensables à un homme de guerre, ne mettrons-nous pas aussi le calcul et la science des nombres?

---

(١) بلاميدس Plamedes شخصية خرافية في زمان أغممنون وصحبه في حرب طروادة [المترجم].

غلوكون: هذا شيء لابد منه إذا أراد أن يفهم شيئًا في تنظيم الجيوش، أو إن شئت إذا أراد أن يكون مجرد إنسان.

سقراط: وهل ترى مثل رأيي في هذا العلم؟

غلوكون: أي رأي؟

سقراط: يبدو أنه أحد العلوم التي نبحث عنها، والتي تقودنا بالطبع إلى المعرفة الخالصة، ولو أن أحدًا لم يحسن بعد استخدامه. إنه علم يرفعنا إلى الوجود.

غلوكون: ماذا تعني بذلك؟

سقراط: سأحاول توضيح رأيي من هذا الأمر. إني أميز بعض الأمور التي توافق الطريق الذي كنا نتحدث عنه، وبعضها لا يوافقه، فيجب أن تتأملها معي وتجيبني بنعم أو لا. وسيتضح لنا أهي كما أظن أم لا.

غلوكون: فلتوضح.

سقراط: فانظر إذن، وإذا نظرت وجدت في المحسوسات أمورًا لا تبعث العقل

C'est, dit-il, celle qui lui est le plus indispensable, s'il veut entendre quelques choses à l'ordonnance d'une armée, ou plutôt s'il veut simple ment être homme.

Te fais-tu, repris-je, de cette science la même idée que moi?
Quelle idée?

Elle pourrait bien être une de ces sciences que nous cherchons qui conduisent naturellement à la pure intelligence ; mais on n'en use pas comme il faudrait, toute propre qu'elle est à nous hausser jusqu'à l'être .

Qu'entends-tu par-là ? demanda-t-il.

Je vais tâcher, répondis-je, de t'éclaircir ma pensée. A mesure que je distinguerai de mon côté les choses qui mènent à notre but et celles qui n'y mènent pas, tu les considéreras toi-même, et tu me donneras ou refuseras ton assentiment: nous verrons mieux par là si la chose est comme je l'imagine.

Expose tes idées, dit-il. Remarque donc, repris-je, si tu veux bien regarder, que, parmi les

على البحث لأن حكم الحس عليها كاف، وأمورًا أخرى لا يكون الإحساس بها صحيحًا فتدعو العقل إلى زيادة البحث فيها.

غلوكون: من الواضح أنك تعني الأشياء التي تُرى من بعيد، والرسم المنظور.

سقراط: كلا، إنك لم تفهم ما أقصد.

غلوكون: ماذا تعني إذن؟

سقراط: الأمور التي لا تبعث العقل على البحث هي تلك التي لا تحدث إحساسين متضادين معًا. أما تلك التي تبعث العقل على البحث فهي التي تحدث إحساسين متضادين معًا، وذلك عندما يكون الأثر الحاصل عندنا من قريب أو بعيد لا يسمح لنا بتمييز الشيء أو ضده. وهاك مثالًا يوضح ما أقول؛ هذه أصابع ثلاثة، الإبهام والسبابة والأوسط.

غلوكون: حسنًا.

سقراط: لنفرض أنك تراها عن كثب، ثم لاحظها معي.

Objets qui frappent nos sens, les uns n'invitent pas l'intelligence à la réflexion, parce que les sens suffisent à en juger, que les autres au contraire l'engagent instamment à les examiner, parce que la sensation qu'ils produisent ne donne rien de sain.

Tu veux évidemment parler, dit-il, des objets vus dans le lointain ct des dessins en perspective?

Tu n'as pas du tout saisi, répliquai-je, ce que je veux dire.

Que veux-tu donc dire? demanda-t-il.

Les objets qui n'excitent pas à la réflexion, répondis-je, sont ceux qui ne produisent pas à la fois deux impressions opposées; s'ils les produisent au contraire, je les range parmi ceux qui invitent à la réflexion, et c'est le cas lorsque l'impression qui nous arrive, soit de près, soit de loin, ne laisse pas discerner que l'objet soit ceci plutôt que cela. Donnons un exemple qui te fera saisir plus nettement ce que je veux dire. Voici, dis-je, trois doigts : le pouce, l'index et le majeur .

Bien, dit-il.

Conçois en outre que je les suppose vus de près, puis fais avec moi cette observation sur eux.

غلوكون: أي ملاحظة؟

سقراط: كل منها يظهر حقًا أنه إصبع، لا يهمنا أكان الذي نراه هو الأوسط أو أحد الطرفين، أكان أسود أم أبيض، غليظًا أم نحيفًا.. وهكذا.

ذلك لأن البصر لا يخبر العقل أبدًا أن الإصبع شيء آخر غير الإصبع.

غلوكون: كلا، بكل تأكيد.

سقراط: فمن الطبيعي عندئذ أن الإحساس لا يدعو إلى التفكير ولا ينبهه.

غلوكون: كلا بالطبع.

سقراط: ولكن هل يُحسن البصر بما يكفي رؤية الكبر والصغر في الأصابع؟ ألا يوجد فرق بين وجودها في الوسط أو الطرفين؟ وهل يشعر اللمس بما يكفي أنها غليظة أو نحيفة لينة أو صلبة؟ وبصفة عامة أليست الحواس غير كافية في الحكم على هذه الصفات؟ أليس هو طريق

Laquelle?

Chacun d'eux parait également un doigt; et peu importe à cet égard qu'on le voie au milieu ou à l'extrémité, blanc ou noir, gros ou menu, et ainsi de toutes les qualités du même genre; car en tout cela l'âme chez la plupart des hommes n'est pas obligée de demander à l'entendement ce que c'est qu'un doigt, parce qu'en aucun cas la vue ne lui a témoigné en même temps qu'un doigt fut autre chose qu'un doigt.

Non certes, dit-il.

Il est donc naturel, repris-je, qu'une telle sensation n'excite ni ne réveille l'entendement.

C'est naturel.

Mais s'il s'agit de la grandeur ou de la petitesse des doigts, la vue les discerne-t-elle suffisamment, et lui est-il indifférent que l'un d'eux soit au milieu ou à l'extrémité? et pareillement le toucher sent-il suffisamment l'épaisseur et la minceur, la mollesse et la dureté? et en général les sens ne sent-il pas insuffisants à juger de telles qualités?

كل حس منها؟ أليس الحس الذي يخبرنا بالصلابة هو الذي يخبرنا بالضرورة عن اللبونة، فينقل إلى النفس أنه يدرك الشيء عينه صلبًا ولينًا؟

غلوكون: بلى، هذا صحيح.

سقراط: وفي مثل هذه الأحوال ألا تحار النفس فيما بنقله الحس إليها، ما دام يخبرها أنه صلب وأنه لين على حد سواء. ثم ما معنى الخفة والثقل إذا كان الخفيف ثقيلًا، والثقيل خفيفًا؟

غلوكون: نعم هذه الأحوال غريبة يتلقاها العقل وتدعو إلى البحث.

سقراط: فلا غرابة أن يستعين العقل في هذه الأحوال بالحساب والتفكير، وأن يحكم على الشيء الذي يحسه واحد أو اثنان.

غلوكون: بلا ريب.

سقراط: وإذا كانا اثنين؛ ألا يظهر كل واحد منهما مختلفًا عن الآخر، ومتميزًا عنه؟

N'est-ce pas ainsi que chacun d'eux procède? D'abord le sens qui est chargé de percevoir ce qui est dur a été nécessairement chargé aussi dc percevoir ce qui est mou, et il rapporte à l'âme que le même objet lui donne une sensation de dureté et de mollesse.

Il en est ainsi, dit-il.

N'est-il pas inévitable, repris-je, qu'en pareil cas l'amé, dc son côté, soit perplexe et se demande ce que signifie une sensation qui signale dans le même objet la dureté et la mollesse ? De même pour la sensation du léger et du lourd, que faut-il entendre par cc léger ct cc lourd, lorsque la sensation signale que le lourd est léger, et que le léger est lourd?

En effet, dit-il, ce sont là pour l'âme des témoignages étranges et qui réclament l'examen.

Il est donc naturel, repris-je, que l'amé en cette perplexité appelle à son secours l'entendement et la réflexion et lâche d'abord de se rendre compte si chacun de ces témoignages porte sur une seule chose ou sur deux.

غلوكون: بلى.

سقراط: فإذا كان كل منهما يظهر له واحدًا، وكانا معًا اثنين، فسيدرك العقل "الاثنين" على أنهما منفصلان، إذ لو لم يكن كذلك لأدركهما العقل شيئًا واحدًا لا اثنين.

غلوكون: هذا صحيح.

سقراط: وقد قلنا إن البصر أدرك الكبير والصغير كذلك؟ لاعلى أنهما متميزان بل كشي ء واحد، أليس كذلك؟

غلوكون: بلى.

سقراط: ولكي يوضح العقل هذا الأمر اضطر إلى رؤية الكبير والصغير على عكس ما يرى البصر، منفصلين لا مختلفين.

غلوكون: حقًا.

سقراط: ألم يكن هذا هو بداية البحث، أن نسأل: "ما الكبير؟" و"ما الصغير؟".

Sans dout.

Si elle juge qu'il y en a deux, chacune d'elles ne parait-elle pas une et distincte de l'autre?

Si.

Si donc chacune d'elles lui parait une, et l'une et l'autre, deux, elle Ics concevra toutes deux comme séparées; autrement, elle ne les concevrait pas comme deux choses, mais comme une seule.

Fort bien.

Or la vue, disons-nous, a perçu la grandeur et la petitesse non comme séparés, mais comme confondues ensemble, n'est-ce pas?

Oui.

It pour débrouiller cette confusion, l'entendement est forcé de voir alors la grandeur ct la petitesse, non plus confondues, mais séparées, au rebours de ce que fait la vue.

C'est vrai .

De là nous vient d'abord l'idée de rechercher cc que peut être la grandeur et la petitesse .

غلوكون: بالضبط.

سقراط: وعلى هذا النحو قد ميزنا بين المعقول وبين المرئي؟

غلوكون: صحيح تمامًا.

سقراط: فهذا ما قصدته من كلامي عن الأشياء التي تبعث على التفكير وتلك التي لا تبعث عليه، وعرفت التي تبعث على التفكير بأنها التي تدرك الضدين معًا، أما التي تدرك ضدًا واحدًا فلا تبعث على التفكير.

غلوكون: لقد فهمت الآن، ويبدو لي أنك على صواب.

سقراط: حسنًا، إلى أي هذين النوعين يندرج العدد والواحد؟

غلوكون: لا أعرف.

سقراط: حسنًا، فلتحكم بحسب ما قلناه. إذا أمكن أن يدرك الواحد بالذات بالبصر أو بأي حس آخر، ما أمكن أن يدفعنا إلى طلب الماهية (الوجود)، كما رأينا في حال الإصبع الذي تكلمنا عنه من قبل.

أما إذا كان ثمة تضاد مستمر يُرى مع الواحد، بحيث يظهر الواحد

Oui.

C'est de la même manière que nous avons distingué ce qui est intelligible et ce qui est visible.

C'est très exact, dit-il.

VIII- Eh bien, voilà ce que je voulais faire entendre tout à l'heure, je disais que certains objets excitent à penser, et que d'autres ne le font point, et que je rangeais parmi les premiers ceux qui affectent les sens en produisant deux impressions opposées, et ceux qui n'offrent point cette contradiction parmi ceux qui n'éveillent pas la pensée.

Je comprends maintenant, dit-il, et ton opinion me semble jutse.

Et la nombre et l'unité, dans quelle classe les mets-tu?

Je ne m'en fais pas une idée, répondit-il.

Eh bien, repris-je, juges-en d'après ce que nous avons dit. Si en effet l'unité se laisse bien percevoir telle qu'elle est par les yeux ou par quelque autre sens, elle ne peut nous pousser vers l'essence, pas plus que le doigt dont nous parlions tout à l'heure, mais si la vue de l'unité

وضده ويدعو إلى الكثرة، فإن هذا يثير التفكير في داخل النفس التي تقع في حيرة وتأخذ في البحث وتحرك العقل معها متسائلة: "ما الواحد بالذات؟"، وهكذا فإن البحث في الواحد من جملة الأمور التي تقودنا وتحولنا نحو رؤية الوجود.

غلوكون: أجل هذا يحصل عند رؤية الواحد، لأننا نرى الشيء نفسه واحدًا وكثيرًا معًا.

سقراط: فإذا صح ما نقوله عن الواحد أفلا يكون صحيحًا عن جميع الأعداد؟

غلوكون: بلا ريب.

سقراط: أو ليس الحساب والعد يتعلقان بالعدد؟

غلوكون: بكل تأكيد.

سقراط: إذن فقد يبدو من أمرهما أنهما يقودان نحو الحق؟

غلوكون: نعم، بدرجة كبيرة.

Offre toujours quelque contradiction, en sorte qu'elle ne parait pas plus unité que multiplicité, alors on a besoin d'un juge pour en décider; l'âme en ce cas cst forcément embarrassée, et, réveillant en elle l'entendement, elle est contrainte de faire des recherches et de se demander ce que peut être l'unité en elle-même, et c'est ainsique la perception relative à l'unité est de celles qui poussent et tournent l'âme vers la contemplation de l'être.

Cette propriété, la vue de l'unité l'a certes au plus haut point; car nous voyons la même chose à la fois une et multiple jusqu'à l'infini.

Mais s'il en est ainsi de l'unité, repris-je, il en est de même aussi de tous les noinbres?

Assurément.

On le calcul et l'arithmétique roulent entièrement sur le nombre ?

Sans contredit.

Alors ce sont évidemment des sciences propres à conduire à la vérité.

Merveilleusement propres, certainen… nt.

سقراط: من الواضح إذن أن هذا العلم من العلوم التي كنا نبحث عنها. وهو ضروري للجندي لمعرفة ترتيب صفوف الجيش، وللفيلسوف إذ يجب أن يرتفع عن عالم الكون وأن يبلغ الوجود، وإلا لم يكن عالمًا صحيحًا بالحساب.

غلوكون: إنه كذاك.

سقراط: حارس المدينة جنديًا وفيلسوفًا في آن واحد؟

أليس غلوكون: بكل تأكيد.

سقراط: إذن فهذا يا غلوكون هو العلم الذي يجدر بقوانين الدولة أن تفرضه، وأن يحث أولئك الذين سيشاركون في أعلى وظائف المدينة على تعلم الحساب، لا كما يفعل العامة بل على سبيل الدرس حتى يصلوا بطريق العقل إلى البصر بطبيعة العدد، ولا يجب أن يمارسوا هذا العلم كالتجار أو الباعة المتجولين من أجل البيع والشراء بل من أجل الحرب، ولتحويل النفس ذاتها من عالم الكون إلى الحقيقة والوجود.

Elles sont donc, semble-t-il, de celles que nous cherchons; en effet l'étude en est nécessaire à l'homme de guerre pour ranger une armée, et au philosophe aussi, pour atteindre l'essence et sortir de la sphère de la génération, sans quoi il ne sera jamais un véritable arithméticien .

C'est vrai, dit-il Or justement notre gardien est à la fois guerrier et philosophe. Sans doute.

Il conviendrait donc, Glaucon, de rendre cette scien ce obligatoire, et de persuader à ceux qui sont destinés à remplir les plus hautes fonctions de l'Etat d'en entreprendre l'étude et de s'y appliquer, non pas superficiellement, mais jusqu'à ce qu'ils arrivent par la pure intelligence à pénétrer la nature des nombres, non point pour la faire servir, comme les négociants et les marchands, aux ventes et aux achats, mais pour en faire des applications à la guerre et pour faciliter å l'âme elle-même le passage du monde sensible à la vérité et à l'essence.

غلوكون: هذا كلام بديع جدًا.

سقراط: أجل، وإني لأرى بعد حديثنا عن الحساب أنه جميل ويحقق لنا أغراضنا بطرق شتى، بشرط أن يكون من أجل المعرفة ذاتها لا من أجل التجارة.

غلوكون: وكيف يكون ذلك؟

سقراط: بهذا الطريق الذي ذكرناه، لأن الحساب يدفع النفس إلى أعلى، ويرغمها على التفكير في الأعداد ذاتها دون أن يسمح للتفكير باستخدام أعداد مختلطة بالأجسام التي يمكن أن ترى أو تلمس.

وأنت تعرف ما يفعله الرياضي البارع إذا شاء أي مجادل أن يقسم الواحد سخر منه، ولم يسمح له بذلك. وإذا لجأ إلى القسمة لجأوا إلى الضرب، بحيث تكون عنايهم أن يستمر الواحد واحدًا دون أن يتجزأ.

C'est très bien parler, dit-il.

Et vraiment j'aperçois maintenant, repris-je, après vous avoir entretenus de cette science des nombres, combien elle est belle et utile à maint égard à notre dessein, quand on s'en occupe pour la connaitre, et non pour en trafiquer.

Qu'est-ce qui la rend donc si précieuse ? demanda-t-il.

C'est que, comme je viens de le dire, ell edonne à l'âme un puissant Tu sais en effet, je pense, cc que sont ceux qui sont versés dans cette élau vers la région supérieure, et la force à raisonner sur les nombres en eux-mêmes, sans jamais souffrir qu'on introduise dans ses raisonnements des nombcrs pui représentent des objets visibles ou palpables. Science : si l'on veut, en discutant avec eux, diviser l'unité proprement dite, ils se moquent et ne veulent rien entendre. Si tu la divises, eux la multiplient d'autant, dans la crainte que l'unité n'apparaisse plus comme un assemblage de parties.

٢- الهندسة

سقراط: قد اتفقنا إذن على هذا الأمر. ولنشرع بعد ذلك في فحص الذي يأتي بعد الحساب أيلائمنا أم لا؟

غلوكون: وما ذلك؟ أتعني الهندسة؟

سقراط: هو ذلك تمامًا.

غلوكون: من الواضح أن ذلك الجانب من الهندسة الذي يتعلق بالحرب موافق لنا تمامًا. فالفرق كبير بين أن يكون القائد مهندسًا أو لا يكون حين تنصب الخيام، وتحتل المواقع، وتمد أو تقصر خطوط الجيش، وغير ذلك من فنون الحرب، سواء أكان ذلك في الميدان أو في الزحف.

سقراط: أجل، ولكن اليسير من الحساب أو الهندسة يكفي لذلك الغرض. وسؤالنا الآن عن أعظم أجزاء الهندسة وأرفعها أيحقق غرضنا بأن يسهل

La géométrie.

IX- Voilà donc, repris-je, une première science adoptée dans notre enseignement. Il y en a une deuxième qui s'y rattache; examinons gi elle nous convient en quelque manière .

Laquelle? demanda-t-il; est-ce la géométrie que tu veux dire?

Elle-même, répondis-je.

En tant qu'elle a rapport aux opérations de la guerre, dit-il, il est évident qu'elle nous convient; car, pour asseoir un camp, prendre des places fortes, resserrer ou étendre une armée ct lui faire exécuter toutes les évolutions qui sont d'usage, soit dans les batailles nièmes, soit dans les marches, un général est plus ou moins habile, selon qu'il est ou n'est pas géomètre.

A te dire vrai, repris-je, il suffit pour cela de connaissances élémentaires en géométrie et en calcul. Il faut examiner si le fort de cette science et

رؤية مثال الخير. فهذا الميل،كما قلت من قبل، موجود في كل شيء يجنح بالنفس نحو ذلك المكان الذي فيه أسعد الموجودات يجب على النفس أن تبصره.

غلوكون: أصبت القول.

سقراط: فإذا كانت الهندسة مفضية بالضرورة بنا إلى رؤية الوجود الحق فهي مناسبة لنا. أما إذا تعلقت بعالم الكون فلا توافقنا.

غلوكون: أجل، لقد قررنا ذاك.

سقراط: ومع ذلك فلن ينكر أي شخص له أدنى إلمام بالهندسة أن طبيعة هذا العلم تناقض كلام المهندسين المطبقين قواعده مناقضة تامة.

غلوكون: كيف يكون ذلك؟

سقراط: إنهم يتحدثون دائمًا بأسلوب في غاية السخف والهوان، إذ يتكلمون كالعمليين من الناس

وكأن العمل وحده غايتهم، فيتحدثون عن التربيع والتطبيق والجمع وما إلى ذلك من اصطلاحات، مع أن

ses parties les plus élevées tendent à notre objet, qui est de faire voir plus facilement l'idée du bien. Or c'est à cet objet que tend, selon nous, tout ce qui force l'âme à se tourner vers l'endroit où est cet être le plus heureux de tous les êtres, qu'elle doit contempler à tout prix.

Tu as raison, dit-il.

Donc, si la géométrie oblige à contempler l'essence, elle nous convient; si elle se borne à ce qui nait, elle ne nous convient pas.

C'est notre opinion.

Or il est une chose, repris-je, que tous ceux qui sont tant soit peu versées dans la géométrie ne nous contesteront pas, c'est que cette science a un objet entièrement différent de ce que disent d'elle ceux qui la pratiquent.

Comment ? demanda-t-il.

Ils en parlent en termes ridicules et mesquins; car c'est toujours eu praticiens et en vue de la pratique qu'ils s'expriment, ct qu'ils parlent de carrer, de construire sur une ligne donnée, d'ajouter et autres termes

الغرض من هذا العلم هو المعرفة.

غلوكون: بكل تأكيد.

سقراط: أفلا نتفق إذن على شيء آخر؟

غلوكون: وما هو؟

سقراط: إن الهندسة تطلب العلم بما هو ثابت، لا ذلك الذي يكون ثم يفسد في زمان أو مكان معين.

غلوكون: أوافقك على أن الهندسة هي معرفة الثابت الدائم.

سقراط: إنها إذن يا صاحبي العزيز ترتفع بالنفس نحو الحق، وتخلق روح الفلسفة، فترفعنا إلى أعلى بدلًا مما يهبط بنا الآن إلى أسفل.

غلوكون: أجل، إن لها هذه المزية بالذات.

سقراط: فلتنصح إذن سكان مدينتنا الجميلة بألا يغفلوا تعلم الهندسة، فضلًا عن أن مزاياها الأخرى لا تقل أهمية.

Semblables qu'ils font sonner. Or toute cette science n'est cultivée qu'en vue de la connaissance.

C'est bien mon avis, dit-il. Ne faut-il pas convenir encore de ceci ? De quoi ? demanda-t-il.

Qu'on la cultive pour connaitre ce qui est toujours, et non ce qui a un moment donné nait et périt.

Je n'ai pas de peine à en convenir, dit-il; car la géométrie est la connaissance de ce qui est toujours.

Elle est donc, mon brave ami, propre à tirer l'Ame vers la vérité et à faire naître l'esprit philosophique, qui élève nos regards vers les choses d'en haut, au lieu de les tourner, comme nous faisons, Vers les choses d'ici-bas.

Elle y est particulièrement propre, dit-il.

Nous mettrons donc toutes nos instances, repris-je, à recommander aux citoyens de notre belle république de ne point négliger la géométrie; elle a d'ailleurs des avantages accessoires qui ne sont pas à dédaigner.

غلوكون: وما تلك المزايا؟

سقراط: تلك المزايا التي ذكرتها خاصةً بالحرب، هذا إلى أنه في جميع أنواع العلوم التي تحتاج إلى سرعة الفهم يتضح الفرق بين من درس الهندسة ومن لم يدرسها.

غلوكون: حقًا ثمة فرقٌ كبير بينهما.

سقراط: أتتفق معي إذن على أن نجعل الهندسة ثاني علم يدرسه شبابنا؟

غلوكون: أجل.

Lesquels ? demanda-t-il.

Ce sont précisément ceux que tu as reconnus toi-même, répondis-je, et qui regardent la guerre; de plus elle aide à mieux comprendre les autres sciences, et nous savons qu'à ce d'égard il y a une différence du tout entre celui qui a étudié la géométrie et celui qui l'ignore.

Du tout au tout, c'est vrai, par Zeus, fit-il. Voilà donc la seconde science que nous prescrirons à la jeunesse Prescrivons-la, dit-il.

٣- الفلك

سقراط: وهل نجعل الفلك ثالث العلوم؟ ما قولك في هذا؟

غلوكون: بلا ريب. ذلك أن معرفة أرقام الشهور والسنين ليست ضرورية للفلاح الملاح فقط، بل لقائد الجيش أيضًا.

سقراط: ما أعجبك يا صاح! يبدو أنك تخشى أن يظن العامة أنك تنصح بعلوم غير نافعة. فلهذه العلوم فائدة لا تُنكر، ولو أنه يصعب إدراكها. ذلك أنها تطهر فينا وتنجي عضوًا من أعضاء النفس فسد وانطمس بانغماسه في مطالب أخرى، وهو عضو نجاته أثمن ألف مرة من عيني الجسد، إذ به وحده ندرك الحق. سيوافقك الذين يشاركونك هذا الرأي تمام الموافقة؛ أما الذين لم تنكشف لهم قط هذه الحقيقة فسيجدون أنك تتكلم هراء، لأنهم لا يرون في هذه العلوم أي

L'astronomie.

X- Et maintenant, donnerons-nous à l'astronomie le troisième rang ?

N'est-ce pas ton avis?

Si, dit-il; car si le laboureur et le nautonier doivent être particulière ment prompts à reconnaitre à quel moment du mois et de l'année ils se trouvent, le général d'armée doit l'être tout autant.

Tu m'a: nuses, dis-je; on dirait que tu as peur que le vulgaire ne te reproche de prescrire des études inutiles. Or les sciences que nous choisissons ont une utilité qui n'est pas négligeable, bien qu'elle soit difficile à concevoir, c'est qu'elles purifient et ravivent en chacun de nous un organe de l'âme, gâté et aveuglé par les autres occupations, organe dont la conservation est mille fois plus précieuse que celle des yeux du corps, puisque c'est par lui seul qu'on aperçoit la vérité. Ceux qui partagent cette opinion ne te marchanderont pas leur approbation; mais ceux qui n'ont sur ce point aucune lumière trouveront naturellement que ce que tu dis ne signifie rien; car, en dehors de l'utilité

جدوى سوى فائدتها العملية. فإلى أي هذين الفريقين تنتسب قبل أن نمضي في البحث؟ أم أنك تريد الاستقلال عنهما؟ ومتابعة التفكير بنفسك دون أن تحفل بمن يستفيد من هذا التفكير؟

غلوكون: هذا هو ما أوثره؛ أن أتكلم بما يرضيني، وأن أسأل وأن أجيب.

سقراط: إذا كان الأمر كذلك، فلنعد إلى ما سبق، لأننا أخطأنا من قبل في ترتيب العلم الذي يلي الهندسة.

غلوكون: وكيف كان ذلك؟

سقراط: لأننا بعد المسطحات أخذنا المجسمات المتحركة قبل أن ننظر في المجسمات ذاتها، ولكن الترتيب يقتضي أن ننظر بعد البعد الثاني مباشرة في البعد الثالث، أعني ذلك البعد الموجود في المكعبات والأجسام ذات العمق.

غلوكون: هذا صحيح، ولكن يبدو يا سقراط أن هذا العلم لم يُكشف بعد.

Pratique de cessciences, ils n'en voient pas d'autre qui mérite considération, Demande-toi donc, avant d'aller plus loin, auquel de ces deux groupes tu t'adresses, ou si, les négligeant l'un et l'autre, c'est avant tout pour toi-même que tu raisonnes, sans envier pourtant à qui que ce soit le profit qu'il peut retirer de tes raisonnements .

C'est le parti que je choisis, dit-il: c'est pour moi surtout que je parle, que je questionne et que je réponds.

S'il en est ainsi, dis-je, reviens en arrière; car tout à l'heure nous n'avons pas pris la science qui fait suite à la géométrie.

Comment cela? demanda-t-il.

La stéréométrie.

Après les surfaces, répondis-je, nous avons pris les solides déjà eu mouvement, avant de les étudier en eux-mêmes. Or l'ordre exige qu'immédiatement après la deuxième dimension, on abordelatroisième, c'est-à-dire celle qui est dans les cubes et les objets qui ont de la profondeur

C'est vrai, dit-il; mais il semble. Socrate, que cette science n'est pas encore découverte.

سقراط: يرجع ذلك لسببين؛ الأول أنه لا توجد أي مدينة تقدر هذا الضرب من البحث، ولم تتقدم الدراسة فيه لصعوبته. والثاني أن الباحثين يفتقرون إلى مرشد بدونه تذهب جهودهم سدى. والحصول على هذا المرشد من الصعوبة بمكان، وإذا وجد في الأحوال الحاضرة فلن يجد من الباحثين مع غرورهم أذنًا صاغية. أما إذا تعاونت المدينة كلها مع هذا المرشد، ورفعت من شأن هذه الأعمال، انقاد الدارسون له، وانكشفت طبيعة المسائل مع مداومة البحث والصبر على مشاقه. واليوم، على الرغم من ازدراء العامة لهذه المباحث، وانصرافهم عنها، وجهل الدارسين لها بفائدتها، فإنها مع هذه العقبات كلها تتقدم بفضل ما فيها من فتنة، ولا غرابة إذا انتشرت مباحثها.

غلوكون: أجل إن في هذه المباحث لفتنةً فائقة. ولكن، ألا توضح لي ما كنت تقوله منذ برهة، فقد بدأت بالهندسة، وهي على الأشكال المسطحة، أليس كذلك؟

Il y en a, repris-je, deux raisons. La première, c'est qu'aucun Etat n'honorant ce genre d'études, les recherches y sont faiblement poussées, parce que la matière est difficile. La seconde, c'est que les chercheurs ont besoin d'un directeur sans lequel leurs efforts seront inutile. Or il est difficile d'en trouver un, et le trouverait-on, dans l'état présent des choses, ceux qui sont doués pour ces recherches ont trop de présomption pour l'écouter. Mais si un Etat tout entier coopérait avec ce directeur et honorait ces travaux, les chercheurs se prêteraient à ses vues, et les recherches menées avec suite et vigueur aboutiraient à des découvertes, puisque même à présent, quoique méprisées du vulgaire, quoique tronquée, quoique poursuivies par des gens qui ne se rendent pas compte de leur utilité, elles fleurissent en dépit de tous ces obstacles par le charme impérieux qu'elles exercent; ainsi ne faut-il pas s'étonner de leur vogue naissante.

Assurément, dit-il, elles ont leur charme, et un charme supérieur; mais explique-moi plus nettement ce que tu disais tout à l'heure. Tu mettais d'abord, n'est-ce pas? la science des surfaces, la géométrie?

سقراط: بلى، لقد قلت ذلك.

غلوكون: ثم يلي ذلك مباشرة علم الفلك؛ ولكنك تراجعت بعد ذلك.

سقراط: أجل! إن لهفتي إلى استعراض جميع العلوم إنما جعلتني أتأخر بدلًا من أن أتقدم. الحق أن علم المجسمات الذي يبحث في العمق يلي مباشرة الهندسة، ولكني أغفلته لتفاهة المباحث الجارية عنه، وانتقلت إلى الفلك وهو علم حركة المجسمات.

غلوكون: نعم إنك على حق.

سقراط: فلنضع الفلك إذن في المرتبة الرابعة، بفرض أن العلم الذي أغفلناه الآن سينشأ عندما تتولى المدينة رعايته.

غلوكون: هذا رأي معقول. وإذا كنت يا سقراط قد لمتني منذ برهة لأني أسأت تقريظ علم الفلك، فإني مقرظ إياه الآن طبقًا لرأيك. فمن الواضح فيما يبدو أن علم الفلك يقسر النفس على النظر إلى أعلى، وينقلها مما هو موجود على الأرض إلى أمور السماء.

Oui, répondis-je.

Ensuite, dit-il, l'astronomie immédiatement après; puis tu es revenu sur tos pas.

C'est que, répondis-je, dans ma hâte d'achever la revue de toutes les sciences, j'ai reculé plutôt qu'avancer. Immédiatement après la géométrie vient la science qui étudie la dimension de profondeur; comme elle n'a suscité encore qui des recherches pitoyables, je l'ai passée pour mettre aussitôt l'astronomie ou mouvement des solides.

C'est vrai, dit-il.

Plaçons donc, repris-je, l'astronomie au quatrième rang, dans la pensée que la science que nous laissons de côté pour le moment existera, quand l'Etat s'en occupera.

C'est vraisemblable, dit-il. Mais comme tu m'as, Socrate, reproché tout à l'heure de louer maladroitement l'astronomie, je vais la louer maintenant conformément à tes vues. Il est, ce me semble, évident pour tout le monde qu'elle oblige l'âme à regarder en haut et à passer des choses d'ici-bas aux choses du ciel.

سقراط: قد يكون هذا واضحًا لكل شخص ما عداي، لأني لا أتفق معك.

غلوكون: إذن ماذا تظنه يكون؟

سقراط: إني أنظر إليه كما يفعل الذين يدرسون اليوم الفلسفة على أنه يوجه أنظار الناس إلى تحت.

غلوكون: ماذا تعني بهذا القول؟

سقراط: إن طريقتك –وأيم الحق– في فهم أمور السماء ليست عادية.

ولعلك تظن أن أي شخص يرفع رأسه، وينظر في الزخارف التي تزين السقف ليتعلم منها شيئًا، فهو إنما ينظر بعين العقل لا بعين الجسم. قد تكون على حق في هذا الظن، ولا أكون إلا شخصًا غبيًا، ومع ذلك فأنا لا أعترف بعلم يجعل النفس تنظر إلى أعلى سوى ذلك الذي يطلب الوجود الحقيقي واللامرئي. أما كل من يبحث في المحسوس فلن يتعلم منه شيئًا سواء رفع إليه بصره مشدوهًا أو خفضه مطمئنًا[١]،

C'est peut-être évident pour tout le monde, repartis-je, mais pas pour moi ; car je n'en juge pas comme tu le fais.

A la manière dont la traitent aujourd'hui ceux qui l'érigent en philosophie, elle abaisse tout à fait les regards vers le bas.

Que veux-tu dire? questionna-t-il.

La vraie méthode de l'astronomie.

Elle n'est, ma foi, pas ordinaire, dis-je, ta manière de comprendre l'étude des choses d'en haut. Tu as l'air de croire qu'un homme qui lèverait la tête pour regarder los ornements d'un plafond et qui en prendrait une vague connaissance, userait pour cela des yeux de l'âme, et non de ceux du corps. Peut-être en juges-tu bien, et ne suis-je qu'un sot ; mais, pour ma part, je ne puis reconnaitre d'autre science qui fasse regarder l'âme en haut que celle qui a pour objet l'être et l'invisible. Mais si c'est une chose sensible qu'on veut étudier, qu'on la regarde en haut, bouche béante, ou en bas, bouche close, je nie qu'il y ait jamais

(١) في الأصل وقد فتح فمه أو أغلق فمه، وتفسيرنا أن الأولى كناية عن الدهشة والثانية عن الاطمئنان. [المترجم]

لأن العلم لا يقوم على مثل هذه الأمور (المحسوسة)، لأن النفس لا تنظر في هذه الحالة إلى فوق بل إلى تحت، حتى لو كان من يبحث مستلقيًا على ظهره في البر، أو سابحًا في البحر.

غلوكون: هذا ما أستحقه، وأنت على حق في تعنيفي. ولكن ماذا كنت تعني بقولك إن علم الفلك يجب أن يدرس بطريقة تخالف الطريقة المتبعة في زماننا، حتى يخدم بحث هذا العلم أغراضنا؟

سقراط: على هذا النحو؛ على الرغم من اعتقادنا الصادق بأن زينة السماء لأنها في مادة فهي أجمل المرئيات وأدقها، إلا أنها أقل بكثير من زينة الأمور (النجوم) الحقة، وتحركاتها بالنسبة إلى بعضها، وتحريكها ما فيها طبقًا السرعة الصحيحة والبطء الصحيح، في عدد صحيح، وفي جمع الهيئات الصحيحة. وهذه أمور تدرك بالعقل والفكر لا بالصبر أو هل تعتقد عكس ذلك؟

eu la connaissance; car la science ne comporte rien de sensible; l'âme, en ce cas, regarde, non en haut, mais en bas, étudiât on en nageant sur le dos, à terre ou en mer .

XI- Je n'ai que ce que je mérite, et tu as raison de me reprendre. Mais comment prétendais-tu qu'il fallait étudier l'astronomie, et que Faut-il changer à la méthode actuelle pour que l'étude de cette science serve à notre dessein?

Voici, répondis-je. Ces constellations variées du firmament sont brodées dans une matière visible. De ce fait, bien qu'elles soient, il faut le reconnaitre, ce qu'il y a de plus beau det de plus exact dans cet ordre, elles sont bien inférieures aux constellations vraies et à ces mouvements suivant lesquels la vraie vitesse et la vraie lenteur, selon le vrai nombre et dans toutes les vraies figures, se meuvent en relation l'une avec l'autre ct meuvent en même temps ce qui cst en cules; ct ce sont là des choses perceptibles par la raison et l'intelligence, mais par la vue, non pas; mais peut-être crois-tu le contraire.

غلوكون: لا بكل تأكيد.

سقراط: يجب إذن أن نتخذ من أنواع الزينة الموجودة في السماء نماذج في بحثنا عن الأمور غير المرئية، كما نفعل حين نقف أمام رسوم ديدالس أو أي فنان أو مصور آخر، وقد خط رسومه وصاغها بيد صناع فائقة المهارة. ولا شك أن أي مهندس بارع حين ينظر إلى تلك الرسوم، سيرى أنها من أجمل ما صنع، ولكنه يرى من السخف أن يفحصها فحصًا جديًا للبحث فيها عن حقيقة المساواة أو الزوج أو أي تناسب آخر.

غلوكون: لا ريب أن هذا في غاية السخف.

سقراط: أفلا ترى إذن أن الفلكي الصحيح سيقف الموقف نفسه عند النظر إلى الحركات السماوية، ويعتقد أن صانع السماء وما فيها من نجوم قد صاغها في أجمل صورة ممكنة في هذه الكائنات. أما عن علاقة النهار بالليل، وصلة النهار والليل بالشهور، ونسبة الشهور إلى

Pas du tout, dit-il.

Il faut donc, repris-je, se servir des ornements variés du ciel comme d'exemples pour atteindre à la connaissance des choses invisibles, comme on ferait, si l'on trouvait des dessins de Dédale ou de quelque autre artiste ou peintre tracés et travaillés d'une main géniale. En les voyant, un géomètre y reconnaitrait des chefs-d'œuvre d'exécution, mais il trouverait ridiculc de les étudier sérieusement dans le dessein d'y saisir la vérité absolue des rapports d'égalité, du double ou de toute autre proportion.

Sans nul doute, fit-il, ce serait ridicule.

Et le véritable astronome, continuai-je, ne crois-tu pas qu'il se placera au même point de vue en regardant les mouvements célestes, et qu'il pensera que l'ouvrier du ciel et des astres que le ciel renferme les a disposés avec toute la beauté qu'on peut mettre en de tels ouvrages; mais quant aux rapports du jour à la nuit, du jour et de la nuit aux mois,

السنين، وصلة النجوم الأخرى بالشمس والقمر، ونسبتها إلى نفسها، أفلا ترى أنه من السخف الاعتقاد أنها متماثلة على الدوام، وأنها لا تخضع لأي تغير على الرغم من أنها مادية ومرئية، وأن يبحث عن حقيقتها الصحيحة بكل سبيل؟

غلوكون: حسنًا، لا ريب أني أعتقد ذلك الآن بعد أن سمعت قولك.

سقراط: فالفلك إذن كالهندسة من العلوم التي ندرسها بوضع المسائل (وحلها) دون أن نقف عندما يجري في السماء، إذا شئنا حقًا أن نستخلص من هذا البحث ما ينفع الجزء العاقل بالطبع في النفس، بعد أن كان من قبل بغير فائدة.

غلوكون: إن هذا العمل الذي تفرضه على علماء الفلك بعيد البعد كله عما يبحثونه اليوم.

سقراط: وأظن أننا سنعرض الطريقة ذاتها في العلوم الأخرى، إذا كنا مشرعين بالحقيقة.

des mois à l'année, et des autres astres au soleil, la lune et à eux-mêmes, ne trouvera-t-il pas absurde, à ton avis, de croire qu'ils sont toujours pareils et ne subissent aucune variation, bien qu'ils soient matériels et visible, el de chercher par tous les moyens à y saisir la réalité véritable?

Eu tout cas, c'est mon avis, dit-il, maintenant que je viens de t'entendre.

C'est donc, repris- je, en nous posant des problèmes que nous étudierons l'astronomie, comme la géométrie; niais nous ne nous arracherons pas ce qui se passe dans le ciel, si nous voulons tirer réelle ment de cette étude de quoi rendre utile la partie naturellement intelligente de notre âme, d'inutile qu'elle était auparavant.

C'est, dit-il, une tâche bien compliquée que tu imposés aux astronomes au regard de ce qu'ils sont à présent.

Je crois, repris-je, que nous prescrirons la même méthode pour les autres sciences, si nous sommes des législateurs sérieux.

الفلسفة

(الجمهورية ٤٧٥ حـ)

١- البصر بالحقيقة

سقراط: أما الذي يشغف بكل نوع من أنواع المعرفة، والذي يسارع بالإقبال على التعلم بنهم لا يشبع، فهذا هو الذي يستحق منا أن نطلق عليه اسم الفيلسوف. أليس كذلك؟

غلوكون: إذا كان الأمر كذلك فستجد من هذا الصنف أمثلة كثيرة وعجيبة. إذ يبدو أن جميع عشاق المناظر يسمون فلاسفة لما يجدون في التعلم من لذة، وكذلك عشاق السماع، وإدخالهم في زمرة الفلاسفة يكون من الغرابة بمكان، لأنهم لا يحبون سماع المناقشات الفلسفية أو ما يجري مجراها، على حين يبادرون إلى حضور أعياد ديونيسيس في المدينة أو القرية. وكأنهم قد وقفوا آذانهم على سماع كل جوقة فيها. فهل

Mais si un homme est tout disposé à gouter à toutes les sciences, se porte volontiers à l'étude et y montre une ardeur insatiable, celui-là, n'aurons-no. Pas raison de l'appeler philosophe? Qu'en dis- tu?

Distinction entre le philosophe et le curieux.

Et Glaucon répondit: A t'entendre, il y aura beaucoup de gens, et des gens bien singuliers, qui répondent à ce modèle; il me semble en effet que tous les coureurs de spectacles sont de ceux-là par le plaisir qu'ils ont d'apprendre; il y a aussi les amateurs d'auditions qu'il serait fort étrange de ranger parmi les philosophes, gens qui ne se dérangeraient pas volontiers pour entendre des discours et un entretien comme celui-ci, mais qui courent partout, comme s'ils avaient loué leurs oreilles, pour écouter tous les chœurs des Dionysies, sans en manquer un seul ni à la ville ni à la campagne. Est-ce que tous ces gens-là et tous ceux qui

نطلق اسم الفيلسوف على هؤلاء جميعًا وعلى غيرهم من المشتغلين بمثل هذه التوافه وبفنون وضيعة؟

سقراط: كلا ولا ريب، إذ ليس فيهم من الفلاسفة إلا المظهر.

غلوكون: إذن من تعني بالفلاسفة الحق؟

سقراط: إنهم أولئك الذين يحبون رؤية الحقيقة.

غلوكون: نعم هذا صحيح، ولكن ماذا تعني بذلك؟

سقراط: ليس توضيح ذلك يسيرًا لأي شخص آخر. وأظن أنك ستوافقني في هذا الأمر.

غلوكوز: وما هو؟

سقراط: ما دام الجميل ضد القبيح فهما اثنان.

غلوكون: بلا ريب

سقراط: وحيث إنهما اثنان فكل منهما واحد.

S'appliquent à des futilisés parcilles et à des arts infimes méritent, selon toi, le nom de philosophes?

Nullement, dis-je: ils n'en ont que l'apparence.

XX. Mais les vrais philosophes, demanda-t-il, qui sont-ils selon toi ? Ceux qui aiment à contempler la vérité, répondis-je. C'est fort bien, fil-il ; mais explique ta pensée.

Ce ne serait pas du tout facile, dis-je, vis à vis d'un autre; mais toi, je crois que tu m'accorderas cc point?

Lequel?

Que le beau, étant le contraire du laid, ils sont deux. Sans contredit. Et puisqu'ils sont deux, que chacun d'eux est un.

Je Le l'accorde aussi.

Il faut en dire aulant du juste et de l'injuste, du bon et du mauvais et de toutes les idées; chacune prise en soi cst une; mais, comme elles apparaissent partout mélangées aux actions, aux corps, et entre elles-mêmes, chacune d'elles a des aspects multiples.

غلوكون: لا شك في ذلك.

سقراط: والأمر كذلك في العدل والجور، والخير والشر، وسائر المثل، فكل منها في نفسه واحد، ولكنها بسبب مشاركتها في الأعمال والأجسام، ومشاركة بعضها بعضًا، فإنها تظهر في كل مكان، ويبدو كل منها كثيرًا.

غلوكون: نعم، لقد أصبت القول.

سقراط: وعلى هذا النحو أميز بين أولئك الذين ذكرناهم منذ لحظة، وهم عشاق المناظر وعشاق الفنون ورجال العمل، وبين أولئك الذين نتحدث عنهم، وهم وحدهم الذين يحق لنا أن نسميهم فلاسفة.

غلوكون: وكيف تميز بينهم؟

سقراط: إن عشاق الأصوات وعشاق المناظر هم فيما أرى مفتونون بالجميل من الأصوات والألوان والأشكال وجميع الأشياء التي تتألف منها، غير أن عقولهم تعجز عن رؤية طبيعة الجمال بالذات ومحبته.

غلوكون: إنه كما قلت.

سقراط: وإن القادرين على السمو إلى الجمال بالذات ورؤيته كما هو في نفسه نفرٌ قليل.

غلوكون: إنهم قلة بكل تأكيد.

C'est juste, dit-il.

C'est sur cette observation, repris-je, que je fonde na distinction : je mets d'un côté ceux que tu appelais tout à l'heure amateurs de spectacles. vois des arts et hommes d'action, et de l'autre ceux dont nous parlons qui seuls méritent le nom de philosophes.

Explique ta pensée, dit-il.

Les amateurs de sons et de spectacles, repris-je, se délectent des belles voix, des belles couleurs, des belles formes et de tous les ouvrages où se manifeste la beauté; mais leur esprit est incapable d'apercevoir et d'aimer la nature du beau en soi.

C'est ainsi, en effet, dit-il.

Mais ceux qui sont capables de s'élever jusqu'au beau en soi et de le contempler dans son essence ne sont-ils pas rares?

Certes si.

٢- الخير ورؤية الحقيقة (الجمهورية ٥٠٧)

سقراط: يجب أولًا أن نتفق، وأن أذكرك بما قلناه من قبل في مناسبات كثيرة.

غلوكون: ما هو؟

سقراط: ثمة عدد كثير من الأمور الجميلة ومن الخيرات ومن كل صنف آخر نقول بوجودها وتميزها في العقل.

غلوكون: نعم قلنا هذا.

سقراط: ونقول أيضًا بوجود الجمال بالذات والخير بالذات، وكذلك جميع الأشياء التي افترضنا أنها كثيرة، فلكل منها واحد نسميه الماهية.

غلوكون: حقًا.

سقراط: ونقول أيضًا إن الأشياء الكثيرة تُرى ولا تُعقل، وأن المثل تُعقل ولا تُرى.

Il faut auparavant, dis-je, que nous nous mettions d'accord, et que je vous rappelle ce qui a été dit précédemment et en mainte autre rencontre.

Quoi? demanda-t-il.

Il y a un grand nombre de belle choses, un grand nombre de bonnes choses, un grand nombre de toute espèce d'autres choses, dont nous affirmons l'existence et que nous distinguons dans le langage .

Oui, en effet.

Nous affirmons aussi l'existence du beau en soi, du bon en soi, et de même, pour toutes les choses que nous posions tout à l'heure comme multiples, nous déclarons qu'à chacune d'elles aussi correspond son idée qui est unique et que nous appelons son essence.

C'est juste.

Nous ajoutons que les choses multiples sont vues, et non conçues, et que les idées sont conçues et non vues.

غلوكون: هذا صحيح.

سقراط: والآن بأي شيء في أنفسنا نرى ما يُرى؟

غلوكون: بالبصر.

سقراط: وكذلك ألسنا نسمع ما نسمع بالسمع، وبالحواس الأخرى جميع المحسوسات؟

غلوكون: لا ريب في ذلك.

سقراط: ألم تلاحظ كيف أن صانع حواسنا قد صاغ قوة البصر وقبول الشيء أن يُبصر على أكمل وجه؟

غلوكون: كلا لم ألاحظ.

سقراط: حسنًا، أرِعْني سمعك. أيحتاج السمع والصوت إلى شيء من جنس آخر حتى يسمع الأول ويسمع الثاني، بحيث إذا غاب هذا الشيء الثالث لا يسمع السمع، ولا يسمع الصوت؟

غلوكون: كلا.

C'est très exact.

Et maintenant par quel organe percevons-nous les choses visibles? Par la vue, dit-il

De même, repris-je, nous percevons les sons par l'ouie, et, par les autres sens, tous les objets sensibles.

Sans doute.

Or, dis-je, n'as-tu pas remarqué que l'ouvrier de nos sens s'est mis beaucoup plus en dépense pour la faculté de voir et d'être vu que pour les Autres?

Pas du tout, dit-il

Eh bien, remarque ceci. L'ouie et la voix ont-elles besoin d'une autre chose d'espèce différente, l'une pour entendre, l'autre pour être entendue, de sorte que, si cette troisième chose fait défaut, l'une n'entendra pas, l'autre ne sera pas entendue?

Nullement, dit-il.

سقراط: وأحسب أن معظم الحواس الأخرى إن لم تكن كلها لا تحتاج إلى شيء من هذا القبيل. أتستطيع أن تذكر لي حاسة؟

غلوكون: كلا.

سقراط: ولكن ألا تلاحظ أن القوة على أن تبصر، وعلى أن يبصر الشيء، تحتاج إلى شيء آخر؟

غلوكون: كيف؟

سقراط: إنه على الرغم من وجود البصر في العينين، ومن محاولة من يبصر استعماله، ومن وجود اللون في الأشياء، فإذا لم يوجد جنس يحقق هذا الغرض بالذات، فأنت تعرف أن البصر لن يرى شيئًا، ولن تكون الألوان مرئية.

غلوكون: وما هذا الشيء؟

سقراط: إنه هذا الذي تسميه الضوء.

غلوكون: هذا حق.

Je crois, ajoutai-je, que beaucoup d'autres facultés, pour ne pas dire toutes, n'ont besoin de rien de semblable. En vois-tu une qui fasse exception?

Non, dit-il.

Mais pour la faculté de voir et d'être vu, ne conçois-tu pas qu'elle a besoin d'autre chose?

Comment cela?

La vue a beau être dans les yeux, ct l'on a beau vouloir en faire usage; la couleur de même a beau se trouver dans les objets; s'il ne s'y joint une troisième espèce de choses faite en particulier dans ce dessein même, tu sais que la vue ne verra rien et que les couleurs seront invisibles.

Quelle est cette chose dont tu parles? demanda-t-il. C'est ce que tu appelles la lumière, répondis-je.

C'est juste, fit-il.

سقراط: فالصلة التي تربط بين حاسة البصر والأشياء القابلة لأن تُبصر أشرف بكثير من الصلة التي تربط بين الحواس الأخرى وموضوعاتها، اللهم إلا إذا كان الضوء غير شريف.

غلوكون: من البعيد جدًا أن يكون غير شريف.

سقراط: فأي إله في السماء يتحكم في هذا الأمر، ويجعل نوره بصرنا يرى بأكمل وجه، ويجعل الأشياء التي تُرى مرئية!

غلوكون: من الواضح أنك تعني –كما يعني جميع الناس– الشمس.

سقراط: إذن أليس للبصر بطبيعته مع هذا الإله هذه النسبة؟

غلوكون: كيف؟

سقراط: ليس البصر، ولا العضو الذي يتولد والذي نسميه بالعين، هو الشمس.

غلوكون: كلا ولا ريب.

Ainsi donc le lien qui unit le sens de la vue et la faculté d'être vu est d'une espèce bien autrement précieuse que tous ceux qui unissent les autres sens à leur objet, à moins que la lumière ne soit une chose méprisable.

Il s'en faut de beaucoup, dit-il qu'elle soit méprisable .

XIX. Quel est, selon toi, celui des dieux du ciel qui est le maître de produire cette union, et dont la lumière fait que nos yeux voient aussi parfaitement que possible, et que les objets visibles sont vus?

Celui-là même que tout le monde et toi-même en reconnaisses comme le maître, le soleil, puisque c'est de lui évidemment que tu parles.

Eh bien, la vue n'a-t-elle pas avec ce dieu le rapport que voici?

Lequel?

La vue, non plus que la partie où elle se forme et qu'on appelle l'ail, n'est pas le soleil.

Non, en effet.

سقراط: ولكني أحسب أن العين دون سائر أعضاء الحس هي أكثر الأشياء بالشمس شبهًا.

غلوكون: نعم كثيرًا.

سقراط: وأليس القوة التي فيها قد منحتها الشمس إياها كسيال ترسله إليها؟

غلوكون: لا شك في ذلك.

سقراط: وأليس صحيحًا كذلك أن الشمس، وهي غير البصر ولو أنها علته، ترى بهذا البصر نفسه؟

غلوكون: نعم، هذا صحيح.

سقراط: والآن فاعلم أن هذا (أي الشمس)(١) هو الذي قلت عنه إنه ابن الخير، وأن الخير ولده على مثاله، وأن صلته في العالم المرئي بالبصر والمرئيات كصلة الخير في العالم المعقول بالعقل والمعقولات.

غلوكون: كيف ذلك؟ فلتمضِ في شرحك.

Mais de tous les organes des sens, l'ail est, je pense, celui qui tient le plus du soleil.

De beaucoup

Et le pouvoir qu'il possède ne lui est-il pas dispensé par le soleil comme un fluide qu'il lui envoie?

Si fait.

N'est-il pas vrai aussi que le soleil qui n'est pas la vue, mais qui en cat la cause, est aperçu par cette vue même?

C'est vrai, dit−il.

Le soleil Éclaira les objets visibles ; le bien, les objets intelligibles.

Eh bien, maintenant, sache-le, repris-je, c'est le soleil que j'entendais par le fils du bien, que le bien a engendré à sa propre ressemblance, et qui est, dans le monde visible, par rapport à la vue et aux objets visibles, ce que le bien est dans le monde intelligible, par rapport à l'intelligence et aux objets intelligibles.

Comment? demanda-t-il; achève ton explication.

---

(١) تفسير من المترجمين.

سقراط: أنت تعرف أن أحدنا إذا نظر إلى الأشياء التي لا تضاء ألوانها بنور النهار بل في ضوء الليل، فإن عينيه تعشى ويظهر أنها تكاد تعمى، وكأنه قد فقد ما فيها من قوة الإبصار.

غلوكون: حقًا.

سقراط: ولكن عينيه حين تنظران إلى الأشياء التي تضيئها أشعة الشمس فإنهما تريان بوضوح، أليس كذلك؟ ويظهر أن البصر يكون موجودًا في هاتين العينين ذاتهما.

غلوكون: بكل تأكيد.

سقراط: والآن فلتنظر على هذا النحو نفسه إلى النفس. فهي حين تحدق في شيء يستضيء بنور الحق والوجود (To on) لا تلبث أن تدركه وتعرفه، ويظهر أنها عاقلة. أما حين تتجه نحو ما يمتزج بالظلمة، وما يكون وما يفسد، فلن تحصل إلا الظن، وتضطرب رؤيتها، وتنتقل من حد إلى آخر، ويبدو أنها بغير عقل.

Tu sais, repris-je, que, lorsque l'on regarde des objets dont les couleurs ne sont pas éclairées par la lumière du jour, mais par les flambeaux de la nuit, les yeux voient faiblement et paraissent presque aveugles, comme s'ils avaient perdu la netteté de leur vue.

Oui, dit-il

Mais que, quand ils sc tournent vers des objets éclairés par le soleil, ils voient distinctement, n'est-ce pas? et il apparait bien que ces mêmes yeux ont la vue pure.

Sans doute.

Fais-toi de même à l'égard de l'âme l'idée que voici. Quant elle fixe ses regards sur un objet éclairé par la vérité et par l'être, aussitôt elle le conçoit, le connait et parait intelligente; mais lorsqu'elle se tourne vers ce qui est mêlé d'obscurité, sur ce qui nait ct périt, elle n'a plus que des opinions, elle voit trouble, elle varie ct passe d'une extrémité à l'autre, et semble avoir perdu toute intelligence.

غلوكون: نعم إنه كذلك.

سقراط: إذن فلتعلم علم اليقين أن ما يخلع الحق على المعقولات، ويمنح العارف القوة على المعرفة، هو مثال الخير. قل إنه علة العلم وسبب الحق من حيث إنهما يُعرفان. ومهما يكن جمال المعرفة والحق فلتعلم –على صواب– أن مثال الخير متميز عنهما، ويفوقهما في الجمال. وكما أننا في العالم المرئي نعتقد اعتقادًا صحيحًا أن الضوء والبصر يشبهان الشمس، ومن الباطل القول إنهما الشمس، فكذلك في العالم العقلي نحن على صواب في اعتقادنا أن كلًا من المعرفة والحق شبيه بالخير، ولسنا على صواب إذا اعتقدنا أن هذا أو ذاك هو الخير، لأن طبيعة الخير يجب أن تكون أرفع منزلة.

غلوكون: إنك تتكلم عن جمال عجيب إذا كان هو الذي يمنح العلم والحق ويفوقهما مع ذلك جمالًا. ولا شك أنك لا تعني أنه اللذة.

سقراط: معاذ الله؛ ولكن فلتستمر في النظر إلى الصورة (eikona) الخير

C'est bien cela.

Or ce que communique la vérité aux objets connaissables et à l'esprit la faculté de connaitre, tiens pour assuré que c'est l'idée du bien; dis-toi qu'elle est la cause de la science et de la vérité, en tant qu'elles sont connues ; mais quelque belles qu'elles soient toutes deux, cette science et cette vérité, crois que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté, et tu ne te tromperas pas. Et comme dans le monde visible on a raison de penser que la lumière et la vue ont de l'analogie avec le soleil, mais qu'on aurait tort de les prendre pour le soleil, de même, dans le monde intelligible, on a raison de croire que la science ct la vérité sont l'une et l'autre semblables au bien, mais on aurait tort de croire que l'une ou l'autre soit le bien; car il faut porter plus haut encore la nature du bien.

Tu lui prêtes une beauté bien extraordinaire, dit-il, s'il produit la science et la vérité ct s'il est encore plus beau qu'elles: ce n'est pas certainement le plaisir que tu entends par là.

Dieu m'en garde! répliquai-je; mais continue à considérer l'image

من هذا الوجه.

غلوكون: كيف؟

سقراط: أحسب أنك قد تقول إن الشمس لا تمنح المرئيات القوة على قبول الرؤية فقط، بل الكون والنمو والغذاء، ولو أنها هي نفسها ليست كونًا.

غلوكون: بلا شك.

سقراط: يمكنك إذن أن تقول عن موضوعات المعرفة إن الخير لا يجعلها قابلة للمعرفة فقط، بل هو السبب كذلك في وجودها وماهيها. والخير مع أنه ليس هو الوجود إلا أنه أسمى منه منزلة وقوة.

du bien comme je vais dire

Gomment?

Tu reconnaitras, je pense, que le soleil donne aux objets visibles non seulement la faculté d'être vus, mais encore la genèse, l'accrois sèment et la nourriture, bien qu'il ne soit pas lui-même genèse.

Il ne l'est pas en effet.

De même pour les objets connaissables, tu avoueras que non seulement ils tiennent du bien la faculté d'être connus, mais qu'ils lui doivent par surcroit l'existence et l'essence, quoique le bien ne soit point essence, mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence en majesté et en puissance

المراجع

المراجع الخاصة بأفلاطون كثيرة جدًا سنجتزئ منها بالأهم، وبالنافع لقراء الشرق العربي. وسنذكر المراجع الفرنسية والإنجليزية نظرًا لأنهما اللغتان المتداولتان عندنا، وسنعني بالمراجع التي يتيسر الحصول عليها من المكتبات.

ومن شاء قائمة أوفى فليرجع إلى كتاب "Schuhl, L'Deuvre de Platon"، في آخره ثبت واف. وكذلك إلى ريفو في كتابه "تاريخ الفلسفة" حيث يورد في آخر كل فصل مراجع أساسية، وخاصة باللغة الألمانية.

وقد كان اعتمادنا في هذا البحث على قراءة محاورات أفلاطون ذاتها، واستخلاص الفكرة منها مباشرة. وقراءتها ممتعة حقًا. ونرجو أن يتوافر المشتغلون بالفلسفة اليونانية، على نقلها كاملة إلى اللغة العربية نقلًا جيدًا.

١- المحاورات:

١ – مجموعة Guillaume Budé، وتمتاز بإيراد النص اليوناني إلى جانب الترجمة الفرنسية، مع مقدمات طويلة للمحاورات المنقولة، تعد دراسات عميقة وتحليلًا وافيًا للمحاورة. وهي كاملة ما عدا الجزء الأخير من القوانين، وهو تحت الطبع، وملحق القوانين.

٢– مجموعة لوب (Loeb)، وتمتاز بإيراد النص اليوناني.

٣– نشرة جويت (Jewett) لجميع المحاورات باللغة الإنجليزية، وتمتاز برشاقة العبارة ولو أنها نبعد عن الأصل بعض الشيء.

٤– ترجمات مختلفة بالإنجليزية لبعض المحاورات، وبخاصة ترجمات كورنفورد ولندساي.

٥– وتوجد بالعربية الترجمات الآتية بحسب ظهورها:

١ – تلخيص نواميس أفلاطون لأبي نصر الفارابي– مع ترجمة لاتينية بقلم فرنسيكوس جابرييلي.

Plaw Arabus, Alfarabius Compendium legum Platonis, by Franciscus Gabricli, London, 1952 .

وينتهي بالمقالة التاسعة فقط- النص العربي ٤٣ صفحة.

٢- الجمهورية- ترجمة حنا خباز- الطبعة الثالثة.

٣- محاورات أفلاطون- ترجمة زكي نجيب محمود لجنة التأليف.

٤- المأدبة- ترجمة وليم الميرى.

٥- إيون- ترجمة مُحَمَّد صقر خفاجة وسهير القلماوي (عن اليونانية).

٢- مراجع عامة في تاريخ الفلسفة.

1. Bréhier, Emile : Histore de la Philosophie, Tome Premier I

p. 96-167, P.U.F, Paris, 1945.

2. Rivaud, Albert : Histore de la philosophie, Teme I pp. 161-235

P.U.F, Paris 1948.

3. Russell, Bertrand: A History of Western Philosophy. Ep. 94-156

N, Y, 1945

انظر الترجمة العربية للجزء الأول- زكي نجيب محمود- لجنة التأليف- ١٩٥٤- ص ١٧٦، ٢٥٧.

٣- مراجع خاصة بالفلسفة اليونانية- (فيها فصول عن أفلاطون).

1. Armstrong: An Introduction to Ancient Philosophy, pp. 33-76 .

d. ed. London, 1950.

2. Burnet, John: Greek Philosophy, Thales to Plato. pp. 205-951. 8th .

cd. 1950.

3. Gomperz, Theodor: Greek Thinkers, vol. II, pp. 249-397, and Vol. III. Eng. tr. by Berry. London 1949.

4. Robin. Léon : La Pensée Grecque, pp. 210-287, Paris 1923 .

وله طبعة رابعة سنة ١٩٤٨، وبه قائمة وافية بالمراجع.

5. Sabine, Gcorge: A History of Political Theory, pp. 44-86. London, 1949.

وانظر الترجمة العربية– حسن جلال العروسي– مطبعة المعارف– ١٩٥٤– ص ٤٢– ١١٠– بعنوان تطور الفكر السياسي (مع أن عناية المؤلف بالنظريات السياسية إلا أنه يقيمها على فلسفة أفلاطون).

6. Stace. W.T. A Critical History of Greek Philosophy, pp. 164-248. London, 1950.

7. Werner, Charles: La Philosophic Grecque, pp. 85-123. Payot– Paris. 1946.

8. Zeller: Outlines of the History of Greek Philosophy, pp. 115-154. Eng. tr. by Palmer, London, 1931.

٩– يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية– لجنة التأليف– الطبعة الثانية.

٤- مراجع مؤلفة عن أفلاطون:

1. Bluck, R.S., Plato's Lite and Thought, pp. 200, London 1949.

وفيه ترجمة إنجليزية للخطاب السابع.

2. Dies, Auguste, Autour de Platon - Tome II, pp. 245-615. Paris ,1927.

3. Field. G.C., Plato and His Contemporarics, 2d. ed. London 1948.

4. Field G.C., The Philosophy of Plato- Home U. Lib. London 1949.

5. Jaeger, Werner, Paideia, the Ideals of Greek Culture, 2d. cd. Eng .

tr. by Gilbert Hight. Vol. II and III. Oxford 1947.

6. Koyré, Alexandre : Introduction à la Lecture de Platon, p. 182.NY, 1945 .

7. Robin, Leon : Platon, PU, F. Paris., 1935.

8. Schaerer, René : La Question Platonicienne, pp. 272 Neuchâtel, 1938.

9. Schuhl, Pierre-Maxime : L'Euvre de Platon, pp. 228, Hachette, 1938.

Paris, 1954, 10. Shorey : What Plato Said, Chicago, 1930. II. Taylor A.L., Plato, the Man and His Work, pp. 562, 5th. ed.

London 1948.

٥- مراجع خاصة عن نواحٍ معينة من فكر أفلاطون (الفن- العلم- الدين- السياسة- المثل).

1. Barker, Ernest: Greek Political theory, Plato and his Predecessors pp. 109-403 4th. ed. Methuen, London, 1951.

في هذا الكتاب عرض واسع جيد للجمهورية والقوانين.

2. Edouard Des Places, Pindar et Platon, Paris 1953.

3. Festugière: Contemplation et vie Contemplative selon

Paris Platon, 1936.

4. Goldschmidt, Victor : La Religion de Platon. P.U.F. Paris 1949 .PP. 156 .

Les Dialogues de Platon pp. 276- P.U.F. Paris 1947.

5. Milhaud: Platon et les Géomètres de la Grèce, Paris 3ème. cd 1934.

6. Moreau, Joseph : Réalisme et Idealisme chez Platon, pp. 135.

P.U.F. Paris 1951.

7. Rey, Abel: La Maturité de la Pensée Scientifique, pp. 213-392 ,Paris, 1939.

8. Robin, La théorie Platonicienne des idées et des Nombres, Paris ,1939.

9. Ross, Sir David: Plato's Theory of Ideas, pp. 250. Oxford 1951.

10. Schuhl: Platon et l'Art de son temps, pp. 139. 2ème éd. P.U.F .Paris 1952.

11. Schuhl. La Fabulation Platonicienne, pp. 124. P.U.F. Paris 1947.

12. Reverdin, Olivier: La Religion de la Cité Platonicienne pp, 272 –Paris 1945.

المراجع الهامة بالألمانية :

1. Wilamowitz- Mællendorff : Platon, 2 vol., Berlin, 1920.

2. Riter, Constantui: Platon, Tome 1, 1910, Tome II, 1923.

3. Racder: Platons philosophische Einturickclung (1905).

4. Fridlander: Plalon, 2 vol. 1920-1930.

الفهرس